

35

αγορα

Dietmar Neufeld y Richard E. DeMaris (eds.)

Para entender el mundo social del Nuevo Testamento

verbo divino

Índice

Colaboradores

Prólogo

Siglas

Introducción

PARTE I: IDENTIDAD

1. El colectivismo en la cultura mediterránea

Bruce J. Malina

2. Parentesco y familia en el mundo del Antiguo Testamento

Margaret Y. MacDonald

3. Los conceptos de género en el mundo imperial romano

Carolyn Osiek y Jennifer Pouya

4. Teoría de la memoria: los enfoques cultural y cognitivo de la tradición evangélica

Alan Kirk

5. La etnicidad y la carta de Pablo a los romanos

Dennis C. Duling

6. Paisaje y espacialidad: ubicación de Jesús

Halvor Moxnes

PARTE II: INTERACCIÓN Y COMPROMISO SOCIAL

7. Honor: valor esencial en el mundo bíblico

Richard L. Rohrbaugh

8. Estados de conciencia alterados: visiones, posesión por espíritus, viajes al cielo

Pieter F. Craffert

9. Actividad sanadora de Jesús: ¿actos políticos?

John J. Pilch

10. Estratificación social y patronato en las sociedades mediterráneas de la antigüedad

Eric C. Stewart

11. Mediación: Jesús, visto como emprendedor social

Alicia Batten

12. Estructura urbana y patronato: seguidores de Cristo en Corinto

Peter Oakes

13. La economía antigua y el Nuevo Testamento

David A. Fiensy

14. Pureza, suciedad, anomalías y abominaciones

Ritva H. Williams

15. El rito y los orígenes y cristianos

Risto Uro

Glosario

Bibliografía

Créditos

Colaboradores

Alicia Batten es profesora adjunta de Estudios Religiosos en la Universidad de Sudbury, en Ontario, Canadá, una institución bilingüe federada con la Laurentian University de la misma ciudad. Ha publicado artículos en diversas revistas, como *Catholic Biblical Quarterly* y *New Testament Studies*. Entre sus libros hay que citar *What Are They Saying About James?* (Paulist, 2009) y *Friendship and Benefaction in James* (Emory Studies in Early Christianity 15; Deo, 2009). Actualmente investiga la importancia social y económica del adorno femenino en el cristianismo primitivo.

Pieter F. Crafter es profesor y jefe del Departamento de Estudios de Nuevo Testamento y Cristianismo Primitivo en la Universidad de Sudáfrica, en Pretoria. Es autor de *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective* (Cascade Books, 2008). Como investigador, su interés se centra en la búsqueda del Jesús histórico y en el uso de modelos y puntos de vista antropológicos para entender el Nuevo Testamento y los primeros textos y sociedades del cristianismo.

Dennis C. Duling (PhD, Universidad de Chicago), miembro de la NEH (agencia federal estadounidense para el fomento de las humanidades), galardonado con el Distinguished Faculty Award (Canisius College), es traductor y comentarista del “Testamento de Salomón” (*Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, 1983), comentarista del “Evangelio de Mateo” (*HarperCollins Study Bible*, SBL, 2006) y autor de *Jesus Christ Through History* (Harcourt Brace Jovanovich, 1979), así como de muchos artículos sociológicos sobre Mateo y Pablo. Su libro más reciente es *The New Testament: History Literature, and Social Context* (Thomson/Wadsworth, 2003).

David A. Fiensy es decano y profesor de Nuevo Testamento de la Graduate School of Biblical Studies and Ministry, de la Universidad Cristiana de Kentucky. Entre sus publicaciones cabe mencionar *Prayers Alleged to the Jewish* (Brown Judaic Studies; Scholars, 1985), *The Social History of Palestine in the Herodian Period* (Studies in the Bible and Early Christianity; Mellen, 1991) y *Jesus the Galilean* (Georgias, 2007). Entre los intereses de

sus investigaciones destaca la vida socioeconómica en la Galilea del siglo I d. C.

Alan Kirk es profesor y jefe del Departamento de Filosofía y Religión en la Universidad James Madison, de Harrisonburg, Virginia. Entre sus publicaciones recientes destacan *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (coeditado con Tom Thatcher; Brill, 2005) y “Tradition and Memory in the *Gospel of Peter*”, en *Das Evangelium nach Petrus* (De Gruyter, 2007). Actualmente, entre otras investigaciones, se ocupa de las aplicaciones de la teoría de la memoria a los problemas de los orígenes y la historia de la tradición evangélica.

Margaret Y. MacDonald es profesora de Estudios Religiosos en la Universidad de San Francisco Javier de Antigonish, en Nueva Escocia, Canadá. Antigua presidenta de la Canadian Corporation for Studies in Religion, ha escrito, entre otras publicaciones, los libros *The Pauline Churches: Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Cambridge University Press, 1988), *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman* (Cambridge University Press, 1996), *Colossians and Ephesians* (Sacra Pagina; Liturgical Press, 2000) y *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (con Carolyn Osiek y Janet Tulloch; Fortress, 2006). Patrocinada por el Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá, su investigación actual gira en torno a los niños y la infancia en las iglesias domésticas cristianas de los primeros tiempos.

Bruce J. Malina es profesor de Estudios Bíblicos en la Universidad Creighton, de Omaha, Nebraska. Estudió en Estados Unidos, Roma y Jerusalén y está graduado en Filosofía, Teología y Estudios Bíblicos. Doctor *honoris causa* por la Universidad de St. Andrew, en Escocia (1995), es editor asociado del *Biblical Theological Bulletin* (publicación monográfica bíblica católica, de aparición trimestral) y editor de la colección Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith (Liturgical Press, 2008). Es miembro fundador del Context Group, un círculo internacional de estudiosos que se sirven de las ciencias sociales en la interpretación bíblica. Entre sus libros destacan *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (John Knox, 1981; eds. rev. 1993 y 2001) y una serie de comentarios sociológicos al Nuevo Testamento, con Richard L. Rohrbaugh y John J. Pilch (Fortress, 1992).

Halvor Moxnes es profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Oslo. Sus estudios anteriores fueron sobre Pablo, *Theology in Conflict: Studies in Paul's Understanding of God in Romans* (Brill, 1980). Durante sus estudios en Estados Unidos mostró interés por el contexto cultural de los escritos neotestamentarios y empleó la llamada “economía campesina” en un estudio sobre Lucas, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and*

Economic Relations in Luke's Gospel (Fortress, 1988). En años más recientes se ha centrado en el Jesús histórico y ha utilizado la teoría espacial y los estudios sobre la masculinidad en *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom* (Westminster John Knox, 2003). Actualmente está centrado en el proyecto de leer los primeros estudios sobre el Jesús histórico a la luz del nacionalismo europeo emergente en el siglo XIX.

Peter Oakes enseña Nuevo Testamento en la Universidad de Manchester. Su interés en construir modelos de situaciones del siglo primero alcanzó expresión en *Philippians: From People to Letter* (Cambridge 2007). Es autora del libro *Reading Romans in Pompeii: Paul's Letter at Ground Level* (SPCK/Fortress, 2009) y de "Contours of the Urban Environment", en Todd Still y David Horrell (eds.), *After the First Urban Christians* (T & T Clark, 2009). Asimismo, ha publicado un artículo sobre metodología en Bruce W. Longenecker y Kelly Liebengood (eds.), *Engaging Economics* (Eerdmans, 2009).

Carolyn Osiek se ha jubilado recientemente como profesora de Nuevo Testamento en la Escuela de Teología Brite, de la Universidad Católica de Texas. Durante 26 años enseñó en la Catholic Theological Union, en Chicago. Tiene un doctorado en Nuevo Testamento y Orígenes Cristianos por la Universidad de Harvard y ha presidido la Catholic Biblical Association y la Society of Biblical Literature, ambas de Estados Unidos. Tanto en el aspecto didáctico como en el investigativo, se interesa especialmente por temas como la vida social, la familia y las mujeres en el cristianismo primitivo.

John J. Pilch es profesor adjunto de Literatura Bíblica en la Universidad de Georgetown, Washington, DC, y antes fue profesor clínico de Medicina Preventiva en el Medical College de Wisconsin, en Milwaukee. Entre sus publicaciones recientes figuran "The Usefulness of the 'Meaning Response' Concept for Interpreting Translations of Matthew's Gospel", en Dietmar Neufeld (ed.), *The Social Sciences and Biblical Interpretation* (SBL y Brill, 2008), y 20 artículos sobre temas de enfermedad en el *New Interpreter's Dictionary of the Bible* (Abingdon, 2006-2010).

Jennifer Pouya recientemente completó su tesis de máster en la Escuela de Teología Brite y ha empezado los estudios de doctorado en la Universidad Vanderbilt, de Nashville, Tennessee. Ha publicado un artículo, "Kierkegaard and the Jewish Shadow", y disertado sobre Mateo en asambleas de la American Academy of Religion y la Society of Biblical Literature. Se interesa por los modos en que los textos del Nuevo Testamento se han utilizado como armas retóricas.

Richard L. Rohrbaugh es profesor emérito de Estudios Religiosos en el Lewis and Clark

College de Portland, Oregon. Sus investigaciones académicas se han centrado en el contexto sociocultural del cristianismo primitivo y, especialmente, en el modo en que las lecturas etnocéntricas de los estudiosos occidentales contemporáneos han alterado el significado de los textos neotestamentarios. Es autor de numerosos artículos y de nueve libros; entre ellos: *The New Testament in Cross-Cultural Perspective* (Cascade, 2007), *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* (con Bruce J. Malina; Fortress, 2003) y *Social Science Commentary on the Gospel of John* (con Bruce J. Malina; Fortress, 2001).

Eric C. Stewart enseña como profesor ayudante de Religión en el Augustana College, de Rock Island, Illinois. Es autor de *Gathered Around Jesus: An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark* (Cascade, 2008) y coeditor de *In Other Words: Essays on Social Science Methods and the New Testament in Honor of Jerome H. Neyrey* (Sheffield Phoenix Press, 2007) y *The Social World of the New Testament: Insights and Models* (Hendrickson, 2008). Sus investigaciones se centran en la geografía cultural, la retórica griega, las redes de comunicación interpersonal y el espionaje.

Risto Uro es lector académico de Estudios del Nuevo Testamento y profesor de Lenguas Bíblicas en la Universidad de Helsinki. Entre sus publicaciones recientes cabe citar *Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas* (Continuum, 2003), *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science* (en coedición con Petri Luomanen e Ilkka Pyysiäinen; Brill, 2007) y *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity* (en coedición con Martti Nissinen; Eisenbrauns, 2008). Las investigaciones de Euro se centran actualmente en el papel de los ritos en la formación de la religión cristiana primitiva.

Ritva H. Williams es profesora asociada de Religión en el Augustana College, de Rock Island, en Illinois, institución para la enseñanza de artes liberales relacionada con la Iglesia luterana evangélica de Norteamérica. Es autora de *The Bible's Importance for the Church Today* (Augsburg Fortress, 2009) y *Stewards, Prophets, Keepers of the Word* (Hendrickson, 2006). Actualmente trabaja en un estudio sobre cuestiones de pureza dietaria en el cristianismo primitivo y su ambiente social.

Prólogo

Con tantas traducciones excelentes de la Biblia como hay disponibles, que nos ofrecen el antiguo griego y hebreo de una manera clara e incluso a veces coloquial, es fácil olvidar lo lejos que la Biblia y su mundo están realmente de nosotros. Como las traducciones enmascaran esa lejanía, tiene extraordinaria importancia que los expertos en temas bíblicos traigan a primer plano el contexto tan diferente en el que se compuso la Biblia. Este es el objetivo del presente volumen, que servirá de guía al lector no familiarizado con el mundo de la cultura mediterránea antigua.

Este no es el primer libro de su género, pero sí el más reciente y –así lo esperamos– el mejor. The Context Group, círculo de biblistas precursor en el estudio del mundo mediterráneo antiguo desde una perspectiva transcultural y antropológica, ya ha prestado su aportación a varios libros muy útiles, comenzando por *The Social World of Luke-Acts* (Neyrey, 1991). A quienes prefieren el formato de diccionario o enciclopedia, *Biblical Social Values and Their Meaning* (Pilch y Malina, 1993) tiene mucho que ofrecerles. Buena parte de los especialistas que colaboraron en esas obras anteriores lo han hecho también en esta, pero hemos querido reclutar para ella, además, a estudiosos que están aplicando nuevos enfoques al texto bíblico. Después de todo, la crítica científico-social ha avanzado considerablemente en las últimas dos décadas y queríamos estar lo más al día que nos fuera posible. Por otro lado, no hemos optado por hacer objeto de nuestro estudio la Biblia en conjunto, ni por centrarnos solo en algunos libros de ella, sino que vamos a tratar específicamente sobre el Nuevo Testamento.

El volumen que el lector tiene en sus manos representa el fruto de una colaboración entre Richard E. DeMaris y Dietmar Neufeld, pero no es nuestro primer esfuerzo conjunto. Desde 2005 hemos servido como copresidentes de la sección de Crítica Científico-Social del Nuevo Testamento, que está patrocinada por la Society of Biblical Literature. Juntos hemos programado numerosas sesiones para la asamblea anual de esta asociación. La colegialidad y cooperación generadas por ese trabajo, junto con regulares contactos con especialistas de todo el mundo que han contribuido al avance de una interpretación transculturalmente informada del

Nuevo Testamento, nos abrieron el deseo de intentar algo nuevo en el campo de nuestros estudios. La idea de este libro y de reclutar colaboradores internacionales para llevarla a cabo surgió de la forma más natural después de nuestros agradables y gratificantes años de copresidentes.

Nuestra común labor como profesores nos proporcionó un impulso adicional para hacer realidad un libro de este género. Ambos enseñamos a estudiantes universitarios no graduados en su mayor parte: Dietmar, en una gran institución pública; Richard, en una más pequeña y privada. Las dos difieren bastante una de otra, pero nosotros tenemos en común el trabajo de introducir estudiantes al Nuevo Testamento y somos muy conscientes de los problemas que plantea el texto, independientemente de la traducción utilizada. Mientras la idea del libro se gestaba, nuestros pensamientos se volvieron hacia nuestros estudiantes, los cuales se beneficiarían de un marco de interpretación exhaustivo que les permitiría tener una buena percepción el mundo mediterráneo antiguo. Dado que el Nuevo Testamento está enraizado en los valores de antiguas sociedades mediterráneas, para entender el texto resultan indispensables cierto conocimiento de esos valores y cierta sensibilidad respecto a ellos. Es, pues, esencial desde el punto de vista pedagógico dirigir la atención de los estudiantes a los valores culturales del mundo romano, en el que surgieron el Nuevo Testamento y el antiguo cristianismo. Para hacerlo, este volumen describirá el sistema de valores de aquel mundo mediterráneo mediante un conjunto de modelos interpretativos interconectados, desarrollados por antropólogos y presentados por los colaboradores. Nuestro propósito es familiarizar a los estudiantes con los pertinentes modelos interpretativos de las ciencias sociales como instrumentos esenciales para entender los textos neotestamentarios.

Por supuesto, abundan los estudios del Nuevo Testamento en los que se utilizan percepciones científico-sociales, aunque se limitan a una pequeña parte de su contenido o a un solo modelo interpretativo. Nuestro libro presenta un conjunto de modelos complementarios lo suficientemente amplio para abordar una selección representativa de los textos objeto de nuestro estudio. De la estratégica selección de modelos y textos resulta, a nuestro entender, una excelente guía para los estudiantes, que les acercará la cultura mediterránea antigua y el Nuevo Testamento.

No podríamos haber emprendido este proyecto sin la importante ayuda de muchos colegas, pues quedaba fuera de nuestro alcance el conocimiento profundo de todos los modelos interpretativos que aparecen en este volumen. Por eso, estamos muy agradecidos con los numerosos colaboradores del libro y, también, a nuestros estudiantes, que nos inspiraron la idea de llevarlo a cabo. La mayor expresión de agradecimiento va, sin embargo, para dos compañeras indispensables: Sarah, amiga y esposa de Richard, y Viola, amiga y esposa de Dietmar.

Siglas

ABR	Australian Biblical Review
AHR	<i>American Historical Review</i>
ANR	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i> . Editado por H. Temporini y W. Hasse. Berlín 1972-
AQ	<i>Anthropological Quarterly</i>
ASR	<i>American Sociological Review</i>
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATLA	American Theological Library Association
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BDAG	W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arnold y F. W. Gingrich, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Chicago ³ 2000
Bib	<i>Biblica</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BJS	Brown Judaic Studies
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CP	<i>Classical Philology</i>

<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i>
EGL	Eastern Great Lakes (encuentro regional de la SBL)
<i>FF</i>	<i>Foundations and Facets</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HvTSt</i>	<i>Hervormde teologiese studies</i>
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones graecae</i> . Editio minor. Berlín 1924-
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSJSup	Suplementos del <i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
LCL	Loeb Classical Library
<i>List</i>	<i>Listening: Journal of Religion and Culture</i>
LXX	Septuaginta (Antiguo Testamento griego)
MWBS	Mid-Western Biblical Studies
<i>NIDB</i>	<i>New International Dictionary of the Bible</i>
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NRSV	New Revised Standard Version
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>PJ</i>	<i>Palästina-Jahrbuch</i>

PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series
<i>QS</i>	<i>Qualitative Sociology</i>
<i>RelSRev</i>	<i>Religious Studies Review</i>
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion</i>
<i>ST</i>	<i>Studia theologica</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . Editado por G. Kittel y G. Friedrich. Traducido por G. W. Bromiley. 10 vols., Grand Rapids, MI, 1964-1976
TM	Texto masorético (hebreo)
<i>VC</i>	<i>Vigiliae christianae</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>

Introducción

Richard E. DeMaris y Dietmar Neufeld

El Nuevo Testamento comienza con cuatro narraciones de la vida de Jesús, seguidas de la historia del crecimiento y expansión del pequeño círculo de sus adeptos desde Jerusalén, en dirección este, hacia otras ciudades del Imperio romano y, finalmente, Roma. En principio, son relatos sencillos, claros, sobre la fundación y expansión de la nueva fe. Pero una lectura más detenida revela historias complejas y desconcertantes. Incontables lectores modernos opinan que esto se puede decir no solo de los cuatro evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, sino también de todo el Nuevo Testamento.

¿Cómo hacer que ese libro, de enorme importancia para la cultura occidental, sea más accesible? Lo que se necesita es un marco interpretativo que permita al lector entender el mundo en el que fueron escritos los textos neotestamentarios. Después de todo, un texto leído fuera de contexto no suele ser interpretado debidamente. Peor aún: es susceptible de una fácil distorsión y manipulación, lo cual sucede hoy a menudo con el Nuevo Testamento. Proporcionar un contexto para una lectura informada es el objetivo principal de los ensayos reunidos en el presente volumen. Juntos ofrecen un marco interpretativo –o, mejor, una constelación de marcos interpretativos– que facilitará al lector un mejor conocimiento del mundo mediterráneo antiguo y lo hará así más capaz de comprender unos importantísimos textos que se difundieron partiendo desde aquí.

Estos ensayos aplican un enfoque común y comparten varios presupuestos básicos. Todos reconocen que el mundo moderno es muy diferente del antiguo (similarmente Neufeld, 2008b, pp. 1-9). Todos se basan en los modelos interpretativos de las ciencias sociales, particularmente de la antropología cultural y los estudios etnográficos sobre culturas tradicionales no occidentales, para colmar el vacío entre esos dos mundos. La sensibilidad cultural y una perspectiva transcultural son estrellas-guías. El convencimiento de ello ha llevado a los autores de estos ensayos a buscar marcos y modelos interpretativos con el fin de arrojar luz sobre el mundo del Nuevo Testamento y sobre sus textos.

Los modelos presentados en los ensayos que siguen se pueden organizar de manera práctica bajo dos epígrafes: 1) Identidad y 2) Compromiso e interacción social. (Algunos capítulos y sus modelos pueden figurar adecuadamente bajo cualquiera de ambas rúbricas.) Estos ensayos, sin embargo, no están pensados para ser leídos aisladamente unos de otros. Es cierto que

tratan sobre asuntos muy variados, pero todos están dirigidos al objetivo único de arrojar luz sobre el Nuevo Testamento. La sinergia entre ellos quedará de manifiesto cuando volvamos nuestra atención al texto bíblico.

Que son necesarios modelos interpretativos conectados entre sí es algo que uno percibe de inmediato cuando lee el Nuevo Testamento y trata de entenderlo verdaderamente. Un relato neotestamentario engañosamente claro, perteneciente a los Hechos de los Apóstoles, ejemplifica esta necesidad. El relato, que tiene como principal protagonista a Esteban, figura en los capítulos 6–7 y comienza de este modo:

^{6,1}En aquellos días, al multiplicarse el número de los discípulos, los helenistas se quejaron contra los hebreos porque sus viudas eran desatendidas en la distribución diaria de alimentos. ²Entonces los Doce convocaron a la entera comunidad de los discípulos y dijeron: “No está bien que nosotros abandonemos la Palabra de Dios para servir a las mesas (o llevar las cuentas). ³Por tanto, amigos (lit. ‘hermanos’), elegid entre vosotros siete hombres de buena fama, llenos del Espíritu y de sabiduría, a los que podamos nombrar para esa tarea, ⁴y nosotros, por nuestra parte, nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la Palabra”. ⁵Lo que dijeron pareció bien a toda la comunidad, y eligieron a Esteban, un hombre lleno de fe y del Espíritu Santo, junto con Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas y Nicolás, un prosélito de Antioquía. ⁶Los presentaron a los apóstoles, que hicieron oración y les impusieron las manos.

^{6,7}La Palabra de Dios iba expandiéndose; el número de los discípulos se multiplicó considerablemente en Jerusalén, y multitud de sacerdotes abrazaban la fe.

^{6,8}Esteban, lleno de gracia y de poder, hacía grandes prodigios y señales entre el pueblo. ⁹Algunos de los que pertenecían a la sinagoga llamada de los Libertos, junto con otros oriundos de Cirene y Alejandría, así como de Cilicia y Asia, se levantaron a discutir con Esteban. ¹⁰Pero no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba. ¹¹Entonces, secretamente, instigaron a unos hombres a que dijeran: “Hemos oído a este pronunciar palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios”. ¹²De este modo amotinaron al pueblo, así como a los ancianos y a los escribas; luego, de repente, fueron hacia él, lo agarraron y lo llevaron ante el sanedrín.

(Hch 6,1-12)

A primera vista, está claro lo que refiere el relato. El círculo de los discípulos de Jesús crece rápidamente, tanto que ha dejado pequeña su estructura organizativa y, en consecuencia, ya no da abasto para atender debidamente a sus miembros. Reconociendo esto, los líderes del grupo, “los Doce” o “los apóstoles”, amplían esa estructura, con el fin de satisfacer las

necesidades del grupo e incrementar los esfuerzos para captar más adeptos. El grupo se muestra enseguida de acuerdo con estas medidas, y los nuevos líderes son identificados y nombrados. Poco después sabemos que sirve la solución a la crisis: parece que han desaparecido los problemas y se nos informa de que el círculo de creyentes crece ahora de manera exponencial: “el número de los discípulos se multiplicó considerablemente en Jerusalén”. El episodio tiene un sonido familiar: un cambio consensuado en la estructura de gobierno ha logrado que crezca la moral del grupo y lo ha hecho más eficaz en su tarea principal. Es así como las empresas exitosas negocian los cambios.

Pero el relato continúa y los versículos subsiguientes muestran que lo que parece una interpretación razonable de él no va a funcionar (6,8-10). Vemos que el refuerzo aplicado a la estructura organizativa, evidentemente encabezado por Esteban, no se dedica al cometido que se le ha asignado (Witherington, 1998, p. 240; Haenchen, 1971, p. 256). En vez de emprender la labor de servicio dentro de la comunidad, Esteban adopta la función que los Doce estaban decididos a reservar para sí: el servicio de la Palabra, es decir, la proclamación del mensaje sobre Jesús¹. El texto no es explícito al respecto, pero deja patente que Esteban es un misionero que lleva el mensaje a una nueva audiencia y que lo hace de manera muy eficaz: “Algunos... se levantaron a discutir con Esteban. Pero no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba”².

Por eso, ¿de qué trata realmente este relato, si no de una mejora organizativa y de un desarrollo institucional?³ La frase inicial del pasaje proporciona algunas pistas que pueden pasar inadvertidas para el lector moderno. Menciona a los helenistas y a los hebreos, y señala la existencia de diferencias étnicas entre los creyentes. Muy probablemente, los helenistas habían crecido hablando griego, pero tenían una herencia judía que los había llevado a emigrar a Jerusalén, donde está situada la escena. Los hebreos, por su parte, eran con bastante seguridad judíos nativos que hablaban arameo, lengua entonces de uso común en Judea. Si la tensión entre grupos étnicos amenaza a veces la unidad de las comunidades humanas todavía en nuestros días, cuando los orígenes étnicos han perdido mucha importancia, en el mundo antiguo la rivalidad étnica tuvo que ser de lo más frecuente. Los habitantes del Mediterráneo no solo eran agudamente conscientes de esas diferencias, sino que creaban y perpetuaban estereotipos de diversos grupos étnicos y valoraban a la gente basándose en esos *clichés*.

La etnicidad es un asunto complejo, que constituyó una cuestión fundamental para el movimiento formado en torno a Jesús y desarrollado hasta convertirse en la Iglesia primitiva, porque juntó miembros de diferentes grupos étnicos en una misma comunidad. Dennis C. Duling considera el papel central de la etnicidad en las antiguas percepciones sobre la identidad humana, así como su presencia en el pensamiento y en los escritos de Pablo, en su ensayo, titulado *La etnicidad y la carta de Pablo a los romanos*. Aunque se centra en Pablo,

su tratamiento del tema concierne a todo el Nuevo Testamento. La familia, el territorio, la lengua, las costumbres, la religión, la filiación tribal, los nombres, las historias sobre antepasados comunes y los recuerdos históricos compartidos constituían los marcadores culturales de la identidad grupal étnica. Como tales, eran defendidos ferozmente y discutidos con apasionamiento, por lo cual solían ser causa de tensión entre grupos étnicos.

El segundo indicio sobre lo que sucede en la Iglesia cristiana en ciernes nos lo proporciona el relato con su mención de las viudas: “Los helenistas se quejaron contra los hebreos porque sus viudas eran desatendidas en la distribución diaria de alimentos”. Esta queja hay que conectarla con un pasaje anterior de Hechos en el que vemos que el grupo de creyentes lo tenía todo en común y que se había creado un sistema de asistencia: “No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían tierras o campos los vendían. Traían el producto de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles, y era distribuido entre todos según las necesidades de cada uno” (Hch 4,34-35). El fallo en este sistema de redistribución y la consiguiente queja de los helenistas pueden inducir, naturalmente, a entender el pasaje como referente a una falta de organización y de eficiencia. Pero es posible que la atención a esos aspectos se deba más bien a la preocupación que suscitan modernamente. Como corroboración de esta idea vemos que en los Hechos de los Apóstoles no se vuelve a hacer referencia al sistema.

Lo que en Hch 6,1 reviste más importancia es que la situación descrita perjudica directamente a un sector de la comunidad: las viudas. Aunque es acertado considerar a este grupo como el más indefenso en las antiguas sociedades patriarcales mediterráneas, como ha sucedido casi siempre en las sociedades humanas, conviene tener presente en el caso de las viudas su condición de mujeres. Carolyn Osiek y Jennifer Pouya, en su ensayo colaborativo, titulado *Los conceptos de género en el mundo imperial romano*, aunque se centran en las cartas del apóstol Pablo, nos ayudan a entender por qué el conflicto surgido en Hechos entre los helenistas y los hebreos giró en torno a mujeres. En la idiosincrasia femenina, tal como estereotipadamente era definida en el mundo mediterráneo antiguo, se incluía la propensión a ser víctima de engaño, la cual podría estar implícita en el relato. Pero hay algo más significativo: el cuerpo de la mujer era considerado como el lugar de la honra masculina, porque los hombres demostraban su honor (o la falta de él) según el grado en el que controlaban los cuerpos de las mujeres asociados con ellos. En otras palabras, los cuerpos de las mujeres servían regularmente como el campo de batalla en el que tenía lugar la lucha masculina por el honor. Por eso, no prestar a las viudas la asistencia debida tenía ramificaciones sociales inmediatas para los varones de las familias con las que las viudas estaban conectadas. Los (varones) hebreos se enfrentaron a los (varones) helenistas a causa de *sus* viudas.

La etnicidad y el género, temas relevantes de por sí, adquieren importancia añadida por ser además facetas de un valor cultural clave que influía profundamente en las relaciones humanas dentro del mundo del Nuevo Testamento: el honor. De manera similar a como el grado de solvencia económica determina el crédito que una persona puede obtener en la sociedad de hoy, el honor determinaba el lugar y el potencial de los individuos en el mundo mediterráneo antiguo. El ensayo *Honor: valor esencial en el mundo bíblico*, de Richard L. Rohrbaugh, describe esta cualidad moral como el principal criterio de evaluación social en las antiguas sociedades mediterráneas, y con esto alude a dos cosas: 1) la gente tenía que reconocer el derecho al honor, y 2) la reputación estaba sometida continuamente a prueba. Mientras que el hombre moderno busca la autoestima, el antiguo valoraba sobre todo la estima social, lo que significaba que toda pretensión de honorabilidad exigía reconocimiento público; y mientras que el hombre moderno se siente agredido a veces en su autoestima, el antiguo veía diariamente amenazada su posición respecto al honor en la forma de cuestionamientos públicos.

Todo este marco o modelo interpretativo general proporciona una guía para avanzar con seguridad entre las dificultades de la narración bíblica. En el relato que nos ocupa, si nos centramos en la reputación social de los helenistas y sus representantes –primero los Siete, luego Esteban–, lo que encontramos es un episodio que gira en torno a la reivindicación y confirmación de dignidad de los helenistas, tras una serie de agravios. Los ataques al honor y las respuestas a ellos son un fenómeno complejo y varían sutilmente a través de las posiciones sociales y culturas, pero cuando los helenistas se quejan del trato de los hebreos a sus viudas, lo que está en juego es la posición de los helenistas en el círculo de los creyentes, no la mejora del sistema de distribución. Lo que sigue en el relato es la satisfacción pública de los helenistas. Mientras tiene lugar la elección de los Siete, se nos dice que son “hombres de buena fama”, “llenos de Espíritu y de sabiduría”, y que Esteban está “lleno de fe y del Espíritu Santo”, evaluaciones honrosas sobre las que se muestra de acuerdo todo el grupo. Hechos 6,1-7 constituye la descripción de una cuestión de honor resuelta positivamente con la concesión a los agraviados, los helenistas, de una posición de pleno derecho dentro de la comunidad. Sabemos esto porque su más alto representante, Esteban, asume la misma función que los líderes de los hebreos, los Doce, que ocupaban un lugar más elevado en el escalafón de la Iglesia naciente.

En la siguiente fase del relato, Hch 6,8-12, se amplía fuera del círculo de los creyentes el espacio donde se disputa este tipo de cuestiones. Esteban goza del reconocimiento divino de su honrosa posición cuando el relato continúa: “Esteban, lleno de gracia y de poder, hacía grandes prodigios y señales entre el pueblo”. Cabe suponer que una disputa de honor sigue de inmediato, porque esa noticia sobre el líder helenista no podía quedar sin respuesta.

Miembros de la sinagoga local –probablemente también helenistas, aunque no seguidores de Jesús– se enfrentan dialécticamente a Esteban, pero este los apabulla. Habiendo quedado en posición poco honrosa, los antagonistas de Esteban recurren al engaño, a la manipulación de masas y a la fuerza física contra él, confirmando lo que el anterior enfrentamiento ya hizo ver: que el honor no es precisamente lo que los adorna. Mientras la honrosa posición de Esteban sigue subiendo, la de ellos cae a plomo.

Una lectura de Hechos con la lente del honor trae a un primer plano tres aspectos adicionales de la narración que de otro modo podríamos haber pasado por alto. Dada la naturaleza pública de los enfrentamientos de honor, el relato alude enseguida al público en la primera pugna de este tipo dentro del círculo de discípulos. A ese público se dirigen los Doce llamándolos “hermanos”, término que la NRSV reemplaza por “amigos”, por ser más inclusivo en cuanto al género (“hermanos” en inglés, *brothers*, hace referencia solo a hermanos varones). Esta es una sustitución razonable, porque, obviamente, entre los miembros del círculo de discípulos había mujeres. Pero lo que se pierde con el cambio es la sensación de que ese círculo era en cierto modo una familia. Como señala Margaret Y. MacDonald en su ensayo *Parentesco y familia en el mundo del Nuevo Testamento*, la familia extensa era fundamental en todos los órdenes dentro de las antiguas sociedades mediterráneas; por eso, no es sorprendente que el círculo de discípulos llegara a considerarse como una familia, aunque imaginaria o simbólica. Esta concepción familiar parece estar detrás también de la anterior noticia en el texto, a la que ya hemos hecho referencia, de que el círculo tenía los bienes en común y los repartía entre los miembros según sus necesidades. Aunque los comentaristas modernos suelen leer estas noticias como prueba de que había comunismo –¡incluso comunismo!– entre los primeros creyentes, haremos bien en no olvidar la poderosa influencia de la familia en todas las organizaciones del mundo mediterráneo.

Una vez que “la familia” está reunida para actuar en el caso de los helenistas como tribunal público de honor, encontramos un grupo cuya uniformidad en la actitud y la acción resulta sorprendente: todos los discípulos se avienen de inmediato a lo que dicen sus dirigentes y actúan en completa armonía con arreglo a lo que les ha sido propuesto. ¿Qué clase de organización política es esta que ha logrado tal unanimidad? Parece casi totalitarismo en el Nuevo Testamento. Pero resulta inapropiado retrotraer un fenómeno moderno a una sociedad antigua. Es mejor pensar en culturas humanas en las que las cuestiones de honor ocupaban un lugar prominente. Puesto que el reconocimiento público tenía gran significación en aquel contexto, el consenso del grupo respecto a las decisiones de sus líderes se valoraba sobremanera. El ensayo de Bruce Malina, *El colectivismo en la cultura mediterránea*, nos recuerda que el mundo mediterráneo antiguo no estaba poblado por individualistas. Como el honor era *el* valor social, la identidad de las personas se derivaba del grupo al que

pertenecían. Por eso se valoraba la igualdad de opinión, la interdependencia y la conformidad, como sugiere nuestro relato de Hechos.

Un tercer rasgo notable de la misma narración, relacionado como los otros con el carácter público de la evaluación del estatus, es una acción social, ritual, que altera o confirma las disposiciones adoptadas. En Hch 6,6 llega a su conclusión un episodio que empezó con una crisis y termina en consenso: la cuestión de honor ha sido resuelta positivamente. Los dos componentes del grupo de seguidores de Jesús, líderes (los Doce/los apóstoles) y no líderes, han actuado para resolver la crisis. Ahora llega el paso final, un acto ritual donde se confirma gestualmente la solidaridad del grupo que ha sido expresada de palabra. Además, transforma en acto la decisión de investir de autoridad a los Siete recién elegidos: “los presentaron a los apóstoles, que hicieron oración y les impusieron las manos”. En las culturas basadas en el honor, el rito tiene gran importancia, por lo cual no debe ser subestimada su significación en el movimiento de Jesús, como subraya Risto Uro en su ensayo, *El rito y los orígenes cristianos*. La acción ritual tiene un aspecto dual en el presente caso: confirma la solidaridad de los discípulos, pero también eleva a los Siete, transformándolos de helenistas prominentes en líderes del grupo y en misioneros apostólicos.

La confirmación definitiva del nuevo estatus de los Siete se encuentra en los versículos subsiguientes, donde tenemos conocimiento de que la actividad evangélica ha alcanzado un nivel mayor de éxito –evidentemente, potenciada por la infusión de sangre nueva en el esfuerzo misionero– y de que la actividad de Esteban contaba con aprobación divina: “La Palabra de Dios iba expandiéndose; el número de los discípulos se multiplicó considerablemente en Jerusalén y multitud de sacerdotes abrazaban la fe. Esteban, lleno de gracia y poder, hacía prodigios y señales entre el pueblo” (Hch 6,7-8). Esteban se ha convertido en el mediador del poder divino –la mayoría de los especialistas consideran “prodigios y señales” como una referencia a curaciones–, lo cual proporciona confirmación divina del alto honor que el círculo de discípulos le ha conferido en los versículos anteriores. La mención de “prodigios y señales” confirma su apostolado, porque este mismo lenguaje describe la actividad de los apóstoles en un pasaje anterior de la narración (5,12).

Como ya hemos apuntado, este notable honor lleva a algunos a enfrentarse dialécticamente a Esteban, con resultado negativo para ellos. El fracaso en su ataque verbal les impulsa a proceder de manera vergonzosa, recurriendo a la intriga, a los testigos falsos, a la mentira. Y cuando, una vez más, Esteban demuestra su habilidad dialéctica, con violencia homicida van contra él (Hch 6,11–7,58). Pero aquí hay más que un relato sobre oposición por una cuestión de honor.

Ciertamente, el honor anda de por medio en esos enfrentamientos verbales, pero es el

acceso de Esteban al poder divino lo que eleva el nivel del conflicto. Aunque centrado en Jesús, el ensayo de John Pilch, *Actividad sanadora de Jesús: ¿actos políticos?*, realiza un interesante estudio de la conexión entre actividad sanadora y autoridad política en el mundo mediterráneo antiguo. El poder taumatúrgico del que Esteban es mediador implica que hay una estructura nueva o alternativa de autoridad. No importa lo imaginarias que sean las acusaciones presentadas contra él en el sanedrín, porque los miembros de ese consejo han entendido lo que está en juego. Por eso las toman en serio y exigen de Esteban que responda a ellas. La respuesta, sin embargo, no hace sino enfurecerlos.

^{6,8}Esteban, lleno de gracia y de poder, hacía grandes prodigios y señales entre el pueblo. ⁹Algunos de los que pertenecían a la sinagoga llamada de los Libertos, junto con otros oriundos de Cirene y Alejandría, así como de Cilicia y Asia, se levantaron a discutir con Esteban. ¹⁰Pero no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba. ¹¹Entonces, secretamente, instigaron a unos hombres a que dijeran: “Hemos oído a este pronunciar palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios”. ¹²De este modo amotinaron al pueblo, así como a los ancianos y a los escribas; luego, de repente, fueron hacia él, lo agarraron y lo llevaron ante el sanedrín. ¹³Presentaron entonces unos falsos testigos que declararon: “Este hombre no cesa de hablar contra el Lugar Santo y contra la Ley, ¹⁴porque le hemos oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá este lugar y cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés”. ¹⁵Y todos los que estaban sentados en el sanedrín dirigieron hacia él la mirada y vieron que su rostro era como el de un ángel. ^{7,1}Entonces, el sumo sacerdote le preguntó: “¿Es así?”.

(Hch 6,8–7,1)

¿Blasfemia contra Dios? ¿Palabras contra Moisés? ¿También contra ese lugar sagrado, el templo de Jerusalén? El relato no recoge el contenido de la predicación de Esteban a los habitantes de Jerusalén. Ni –lo que es más extraño– Esteban responde directamente a las acusaciones en su largo discurso ante el sanedrín (7,2-53). La sorpresa del lector ante estas aparentes incongruencias es compartida por los expertos que han debatido sobre por qué se menciona el templo en este punto de Hechos y por qué Esteban se abstiene de defenderse (Dibelius, 1956, pp. 167-169; Witherington, 1998, p. 259; Conzelmann, 1987, p. 44).

Para entender la lógica del relato son esenciales los ensayos *Estratificación social y patronato en sociedades mediterráneas de la antigüedad*, de Eric C. Stewart, y *Mediación: Jesús visto como emprendedor social*, de Alicia Batten. Los adversarios de Esteban debieron de percibir en su relación con lo divino una especie de patronato, que Stewart define como un sistema social de intercambio de bienes y servicios entre partes desiguales. Un patrono, en este caso Dios, proporcionaba apoyo material, así como poder, protección, conocimiento e

influencia –en términos religiosos, bendiciones– a sus clientes. Estos, por su parte, alababan a su patrono y le rendían homenaje –en términos religiosos, culto–, lo cual le era a él muy beneficioso en lo tocante a la reputación.

En el establecimiento y mantenimiento del vínculo patrono-cliente desempeña un papel fundamental, a juicio de Batten, el mediador, que facilita esa relación. Esteban, administrando el poder divino en los milagros que realiza, se nos presenta como un mediador entre Dios y la humanidad y, por implicación, suscita interrogantes sobre los sistemas de mediación existentes. Moisés y el templo hacen su aparición en este punto porque representan a los mediadores oficiales de la época: Moisés como el mediador por excelencia de las tradiciones judías, y el templo como la materialización concreta de la intermediación entre lo divino y lo humano en la Judea del siglo primero (la época reflejada en el relato). Los dirigentes judíos – los ancianos, los escribas, el sanedrín, los sumos sacerdotes–, comprensiblemente interesados en mantener el *statu quo*, de buena gana se suman al cuestionamiento (y finalmente al rechazo) de Esteban, el mediador oficioso. No hacerlo habría minado la autoridad y el poder que ellos derivaban de su relación “patrono-cliente” con Dios.

Los mediadores ocupan un lugar destacado en el largo discurso que sigue, y que Esteban no dedica a la propia defensa, como cabría esperar (Chance, 2007, p. 109). Más bien, en él afirma que los judíos y sus antepasados invariablemente rechazaron a los mediadores autorizados por la divinidad:

^{7,2} Y respondió Esteban: “Hermanos y padres, escuchad... ^{7,8}...e Isaac fue padre de Jacob, y Jacob de los doce patriarcas. ⁹Los patriarcas, envidiosos de José, lo vendieron y fue llevado a Egipto. Pero Dios estaba con él, ¹⁰y lo libró de todas sus tribulaciones y le permitió ganarse el favor del faraón, rey de Egipto, que lo nombró gobernador de Egipto y de toda su casa... ^{7,20}Entonces nació Moisés, que fue grato a Dios... ²²Moisés fue educado según la sabiduría egipcia y fue poderoso en sus palabras y en sus obras...

³⁷Este es el Moisés que dijo a los israelitas: “Dios os suscitará un profeta como yo de entre vuestro pueblo”. ³⁸Es el que, en la asamblea del desierto, estuvo con el ángel que le hablaba en el monte Sinaí y con nuestros antepasados, y recibió oráculos de vida para transmitírnoslos. ³⁹Pero nuestros antepasados no quisieron obedecerle, sino que lo rechazaron. Y volviéndose en sus corazones a Egipto, ⁴⁰dijeron a Aarón: “Haznos dioses que nos guíen, porque, en cuanto a ese Moisés que nos sacó de Egipto, no sabemos qué ha sido de él”. ⁴¹Y en aquel tiempo hicieron un becerro, ofrecieron un sacrificio al ídolo y festejaron la obra de sus manos...

⁵¹Vosotros, hombres obstinados, incircuncisos de corazón y de oídos, siempre os oponéis

al Espíritu Santo, lo mismo que hacían vuestros antepasados. ⁵²¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Mataron a los que anunciaban de antemano la venida del Justo, a quien vosotros acabáis de traicionar y asesinar. ⁵³Vosotros recibisteis la Ley por mediación de los ángeles, pero no la habéis guardado.

(Hch 7,2a.8b-10.20a.22,37-41,51-53)

El discurso nos informa de que a José, a Moisés, a los profetas y al Justo, o sea, Jesús, les fue conferida autoridad divina como mediadores entre Dios y los judíos del pasado y del presente. Pero todos encontraron rechazo. Y Esteban, que muestra poseer igual poder y sabiduría que Moisés, es también rechazado al final de su discurso.

Para que no haya ninguna duda sobre la legitimidad de Esteban como mediador, en el relato queda encerrado su discurso entre dos visiones que conectan los mundos divino y humano de una manera muy similar a la visión mosaica de la zarza ardiente mencionada en el mismo discurso. En la primera, los miembros del sanedrín ven un Esteban que parece transfigurado: “Y todos los que estaban sentados en el sanedrín dirigieron hacia él la mirada y vieron que su rostro era como el de un ángel” (Hch 6,15). En la segunda, Esteban refiere una visión que tiene él mismo: “Pero Esteban, lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la derecha de Dios. Y exclamó: ‘¡Mirad, veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios!’” (7,55-56). Tanto el sanedrín como Esteban entran en lo que los antropólogos llamarían un estado de conciencia alterado, en el que encuentran una realidad distinta. En su ensayo, titulado *Estados de conciencia alterados: visiones, posesión por espíritus, viajes al cielo*, Pieter F. Craffert explora la naturaleza de este fenómeno y nota la ubicuidad de esos estados descritos en la Biblia. Estos no son simples adornos narrativos, como podrían pensar algunos lectores modernos, que tienden a minusvalorar o pasar por alto los estados de conciencia alterados. En el relato que estamos examinando desempeñan la importante función de confirmar la conexión de Esteban con el mundo divino frente a su rechazo y ejecución.

Así como los agentes humanos pueden actuar como mediadores entre Dios y la humanidad, lo mismo les es posible a las instituciones. Por eso, el templo figura de manera prominente en las acusaciones contra Esteban y en el discurso de este ante el sanedrín. Cuando el discurso alcanza su clímax, Esteban critica a los antepasados judíos por haber buscado el patronazgo de dioses falsos y no haber entendido la naturaleza de su verdadero patrono, error que les llevó a construir para Dios una morada terrena, es decir, el templo:

⁴¹Y en aquel tiempo hicieron un becerro, ofrecieron un sacrificio al ídolo y festejaron la obra de sus manos. ⁴²Pero Dios les volvió la espalda y los entregó al culto de los astros, como está escrito en el libro de los profetas: “¿Acaso me ofrecisteis víctimas y sacrificios

durante cuarenta años en el desierto, casa de Israel? ⁴³No. Os llevasteis la tienda de Moloc y la estrella de vuestro dios Refán, las imágenes que hicisteis para adorarlas; por eso yo os llevaré más allá de Babilonia”. ⁴⁴Nuestros antepasados tenían la tienda del testimonio en el desierto, como mandó Dios cuando dijo a Moisés que la hiciera según el modelo que había visto. ⁴⁵Nuestros antepasados que les sucedieron la llevaron con Josué cuando desposeyeron a las naciones que Dios expulsó delante de nuestros antepasados. Así hasta el tiempo de David, ⁴⁶quien halló gracia ante Dios y pidió encontrar una morada para la casa de Jacob. ⁴⁷Pero fue Salomón el que le edificó una casa, ⁴⁸aunque el Altísimo no habita en casas hechas por manos humanas, como dice el profeta: ⁴⁹“El cielo es mi trono, y la tierra, el escabel de mis pies. ¿Por qué queréis edificarme una casa –dice el Señor– o un lugar para que descansa en él? ⁵⁰¿No he hecho yo todas estas cosas?”

(Hch 7,41-50)

Se comprende que el personal del templo, como el sumo sacerdote y los dirigentes judíos en general, se sintieran sobremanera molestos con esas palabras: “Al oír esto, se llenaron de rabia y rechinaban sus dientes contra Esteban” (Hch 7,54). La brutal ejecución a la que le someten parece, empero, excesiva hasta que se considera lo esencialmente importante que era el templo para su mundo. El templo dio expresión monumental a un sistema sacrificial que permitía a los judíos relacionarse adecuadamente con Dios eliminando toda impiedad surgida en la vida diaria. Ese sistema no era sino uno de los nudos en una compleja red de creencias y prácticas que organizaba la entera existencia de los judíos. El ensayo de Ritva H. Williams, *Pureza, suciedad, anomalías y abominaciones*, es una lectura esencial para quienes desean entender cómo la dualidad pureza-impureza o piedad-impiedad permitió a los judíos ordenar aquello que los rodeaba y dar así sentido a la existencia. Un ataque al templo tenía, por tanto, hondas repercusiones: amenazaba con echar abajo el cosmos tal como lo entendían los judíos.

En consecuencia, las acusaciones contra Esteban suscitaron las pasiones de sus oyentes. Y las recriminaciones por él lanzadas suponían el cuestionamiento de un sistema bien organizado que clasificaba personas, lugares, tiempos, actividades y experiencias en categorías muy ordenadas, de manera que todo tuviera un lugar propio. Esas categorías comprendían un esquema que Esteban y sus oyentes tenían en la cabeza y que les permitía discernir si una cosa era aceptable o inaceptable y cómo actuar respecto a ella si resultaba ser lo segundo. Las recriminaciones del orador invalidaban ese esquema y el mundo ordenado en el que sus oyentes vivían y se desenvolvían. Por eso eran predecibles la violencia contra Esteban y su muerte.

En nuestros días, lo equivalente al templo sería el sistema financiero mundial, que está entrelazado en muchos aspectos con la vida actual. Pero el templo tenía un alcance aún mayor.

No solo pertenecía al núcleo de lo que estudiosos modernos llamarían religión organizada, sino que, como ya hemos señalado, desempeñaba un papel central en el universo conceptual judío. Además, estaba inextricablemente ligado a la economía, por los impuestos y donaciones que fluían a sus arcas. En su ensayo, *La economía antigua y el Nuevo Testamento*, David A. Fiensy se centra en Galilea, el suelo nativo de Jesús, un territorio que, si tenemos en cuenta las comunicaciones existentes en el siglo I, estaba a una distancia de Jerusalén no desdeñable. Sin embargo, cualquier imagen de la economía galilea sería incompleta sin una referencia al templo, algo que Fiensy subraya en su contribución al presente volumen. Literalmente, cuando el templo peligraba, todo estaba en peligro.

Aunque ya se ha dicho mucho sobre el discurso de Esteban, todavía se necesita decir más. Es el discurso más extenso de los Hechos de los Apóstoles, un escrito que se distingue por sus largas exposiciones orales (Witherington, 1998, pp. 77-115; Johnson, 1987). Además de tratar sobre los mediadores ancestrales de los judíos y su (equivocada) institucionalización de la mediación en la forma del templo, el discurso tenía un objetivo más amplio, porque no solo habla de los mediadores ancestrales, sino que hace un recorrido por toda la historia judía. Los nombres habrían resultado muy familiares a los oyentes: Abrahán (7,2.8.16.17.32), Isaac (7,8.32), Jacob (7,8.12.14.15.32.46), los doce patriarcas (7,8.9), José (7,9.13.14,18), el faraón (7,10.13), Moisés (7,20.22.27.29.31.32.35.37.40.44), la hija del faraón (7,21), egipcio(s) (7,22.24.28), israelitas (7,23.37), Aarón (7,40), Josué (7,45), David (7,45), Salomón (7,47). Los nombres de lugares también les debían de resultar conocidos: Jarán (7,2.4), Egipto (7,9.10.11.12.15.17.18.34.39.40), Canaán (7,11), Siquén (7,16), Madián (7,29), el desierto del Sinaí (7,30.38.44), el mar Rojo (7,36), Israel (7,42), Babilonia (7,43). Pero, como han observado algunos estudiosos, Esteban entrelaza los nombres de personas y lugares de una manera nueva que se aparta de la versión de la historia que habrían conocido los judíos, basada en la Biblia hebrea (Haenchen, 1971, pp. 289-290; Dibelius, 1956; Aune, 1987; Witherington, 1998, p. 265).

La letanía de personas y lugares desgranados por el discurso se entiende mejor como una rememoración y una creación de identidad o, puesto que trata de minar y reemplazar el mundo de los oyentes centrado en el templo, una *recreación* de la memoria y de la identidad. Lo hace reconfigurando los personajes y lugares principales del pasado judío en una historia que los desconecta de los oyentes, los dirigentes judíos que basan en ellos su legitimidad. Vincula la serie de acontecimientos al propio Esteban, como mediador y representante oficioso del círculo de creyentes formado en torno a Jesús. Los ensayos de Halvor Moxnes, *Paisaje y espacialidad: ubicación de Jesús*, y Alan Kirk, *Teoría de la memoria: los enfoques cultural y cognitivo de la tradición evangélica*, contienen importantes percepciones al respecto. Moxnes explora la conexión entre lugar, identidad y recuerdo, mientras que Kirk examina el

papel activo que desempeña la memoria en la forja de identidades y realidades. La narración creativa que hace Esteban de la historia judía cuestiona el recuerdo de esos acontecimientos conservado por los oyentes y reivindica legitimidad para él mismo y para su círculo.

Esto es más de lo que pueden soportar los oyentes de Esteban, que reaccionan agresivamente y con decisión. “Entonces lo arrastraron fuera de la ciudad y empezaron a apedrearlo, y los testigos dejaron sus vestidos a los pies de un joven llamado Saulo” (7,58). Conviene hacer hincapié en que lo expulsaron de la ciudad antes de darle muerte. El lector moderno podría considerar incidental este detalle, pero, junto con la lapidación, pone de manifiesto el rechazo de que es objeto Esteban como mediador oficioso. Las ciudades eran centros de relaciones patrono-cliente en el antiguo mundo mediterráneo. El ensayo de Peter Oakes, *Estructura urbana y patronato: seguidores de Cristo en Corinto*, destaca este aspecto de la vida urbana al examinar las ciudades relacionadas con el apóstol Pablo. Pero, entre ellas, el lugar donde se daba una conexión plena entre ámbito urbano y patronato era indudablemente Jerusalén, ciudad-templo que se entendía a sí misma como mediadora con Dios. La expulsión de Esteban de la ciudad indica tanto como su ejecución la rotunda oposición de sus oyentes a aceptarlo como mediador.

Esta concisa introducción a los capítulos que siguen, ocasionada por los problemas de interpretación que surgen al leer los capítulos 6 y 7 de Hechos, ha pretendido dar al lector alguna idea de lo indispensables que son los modelos interpretativos para entender el Nuevo Testamento. No olvidemos que este proviene de un mundo que no es ni moderno ni occidental. En consecuencia, sus escritos tienen una lógica, un flujo narrativo y unos contenidos a veces desconcertantes para nosotros. Lo que ofrecen los capítulos del presente volumen son atisbos del mundo social del Nuevo Testamento que ayudarán al lector a entender los escritos neotestamentarios. Y si cada ensayo del libro proporciona valiosas percepciones de aquel mundo, el conjunto de ellos equipa al lector con todo un instrumental para extraer el máximo sentido a unos textos a veces problemáticos, pero siempre fascinantes.

¹ Ernst Haenchen observa que Lucas evita, por una buena razón, llamar aquí “diáconos” a los elegidos para esa labor de servicio: en realidad, eran predicadores y misioneros. Esteban en particular se vio pronto afectado por la fractura abierta entre los helenistas y los hebreos, porque debió de dirigir “una misión entre sus compatriotas y antiguos defensores de la sinagoga, y más si la misión había sido coronada con gran éxito... Por consiguiente, [Lucas] hizo lo mejor por Esteban y los Siete, creando para ellos un puesto honorable como protectores de los pobres” (1971, pp. 266-267).

² Hace mucho que estas dos descripciones bastante diferentes entre sí del papel de Esteban en Hechos desconciertan a los comentaristas, los cuales han tratado de explicarlas de varias maneras (Witherington, 1998, p. 252; Conzelmann, 1987, p. 44; Bruce, 1976, pp. 132-133; Haenchen, 1971, pp. 266-267).

³ La interpretación que sigue está inspirada en Pilch (2004) y en los muchos ensayos excelentes reunidos en Neyrey (1991).

PARTE I

IDENTIDAD

El colectivismo en la cultura mediterránea

Bruce J. Malina

¿Por qué en el juego del ajedrez, si el rey es capturado, la partida termina aunque sobre el tablero haya todavía muchas piezas del mismo color? ¿Por qué no puede otra pieza asumir el papel del rey y seguir adelante? Se podría responder que esas son las reglas del juego. Pero ¿por qué hay tales reglas? ¿En qué clase de sistema social marca la captura del rey el fin de la contienda y la rendición de sus fuerzas?

En los Juegos Olímpicos de Pekín en el verano de 2008, cuando el vallista Liu Xiang salió a la pista con una marcada cojera –tenía una lesión en el tobillo–, el anuncio de que este atleta chino, admirado en su inmenso país, quedaba fuera de competición provocó un estallido de lágrimas tanto dentro del estadio como en todas partes de China. Este comportamiento es típico de las sociedades colectivistas, y las reglas del colectivismo se reproducen tanto en el juego del ajedrez como en el llanto a escala nacional de los chinos.

El colectivismo y su contrario, el individualismo, son en cierto modo términos técnicos para describir en general la visión que la gente tiene de sí misma y de los demás. Las personas colectivistas se ven principalmente como parte de un grupo; por ejemplo, como miembros de una familia, de un grupo étnico, de un equipo, etc. En sus juicios apriorísticos, los miembros del grupo están primero y lo que cuenta, sobre todo, son las necesidades y preocupaciones de los integrantes del grupo. Las personas individuales siempre representan a los grupos en los que están integradas. Los colectivistas inspiran sus ideas sobre qué hacer y pensar en los valores y actitudes del grupo al que pertenecen. Se sienten especialmente satisfechos cuando ese grupo y sus miembros tienen éxito frente a grupos competidores. Para ellos, son los grupos los que tienen un carácter único y distintivo, no los individuos.

Por otro lado, las personas individualistas creen que tienen que volar con sus propias alas, lograr las cosas con su propio esfuerzo y del modo que consideren oportuno. Están persuadidas de que tienen que pensar y decidir por sí mismas. Utilizan de buena gana a otras personas para que les apoyen en sus objetivos. Sus padres se sienten felices con sus éxitos por el bien de ellos. Para los individualistas, el carácter único y distintivo lo tienen los

individuos, no los grupos.

En general, aproximadamente el ochenta por ciento de la población de nuestro planeta es hoy colectivista. La minoría restante, formada principalmente por habitantes de los países del norte de Europa e inmigrantes de esos países en Estados Unidos, Canadá y Australia, es individualista. Un hecho significativo para los individualistas que leen la Biblia es que los escritores bíblicos y las personas que describen eran colectivistas, incluido Jesús. No hay en la Biblia declaraciones dirigidas a individualistas. Este ensayo considera tal estado de cosas.

Individualistas y colectivistas

Siempre que observamos personas que interactúan unas con otras, ya sea en un centro comercial, en la calle, en un programa de televisión o en películas, invariablemente interpretamos lo que sucede en lo que se ofrece a nuestra vista. ¿De qué criterios o normas disponemos para juzgar lo que esas personas están haciendo? Sospecho que invariablemente juzgamos a los otros según lo que hemos aprendido de nuestros padres respecto a la manera en que deben comportarse las personas. Lo que los padres enseñan a sus hijos son las normas de conducta aceptables allí donde transcurre su existencia. El proceso parental de socialización nos prepara para vivir con arreglo a las normas y los significados de interacción social preponderantes en nuestra sociedad. Así aprendemos literalmente miles de maneras “adecuadas” de comportarnos en centros comerciales y supermercados, de cruzar las calles y respetar el espacio de los otros peatones, de interpretar lo que vemos en la televisión y en el cine, de entender las diferentes secciones de los periódicos, etc. En cada escena que vemos, invariablemente interpretamos lo que sucede enfocándolo como conductas de personas individuales que, supuestamente, en buena medida son como nosotros mismos. Esto vale también, sin duda, para nuestro modo de interpretar a las personas que encontramos en nuestras lecturas, ya sea en las páginas deportivas o en los libros de la Biblia. Tendemos a creer que todos los individuos son más o menos como nosotros. Y es con base en las ideas que nos hemos forjado de nuestra manera de ser como empatizamos con las personas presentadas en los espacios televisivos, por ejemplo, o imaginadas en nuestras lecturas de la Biblia, de novelas o de los periódicos.

La cuestión que quiero plantear aquí es si nuestros juicios al respecto son correctos o ecuanímenes. Juzgar a otras personas en nuestra sociedad con arreglo a las normas sociales que hemos aprendido es generalmente bastante adecuado y justo, puesto que, sin normas socialmente compartidas, el entendimiento mutuo y la convivencia serían imposibles. Por otro lado, juzgar a otros en sociedades ajenas aplicando los criterios de nuestra propia sociedad

sería injusto, daría lugar a innumerables malentendidos y acarrearía muchos conflictos innecesarios, como poco. Parecería que realmente no hay una entidad como un “yo” neutral, universal, sino que cada persona que encontramos o sobre la que leemos es un “yo” socializado o enculturado¹. Y como no todos los sistemas sociales o culturas son los mismos, se sigue que no todas las personas individualmente socializadas o enculturadas son las mismas.

Aunque, hasta donde podemos comprobar, todas las personas del planeta emplean la palabra “yo” y equivalentes, los significados que se le dan en los distintos sistemas sociales del mundo son a menudo radicalmente diferentes.

El yo es definido aquí como todas las declaraciones que se pueden hacer incluyendo la palabra “yo”, “mí”, “me” y “mío/mi”. Esta definición significa que todos los aspectos de la motivación social están incluidos en el yo. Actitudes (por ejemplo, “yo no me tomo la vida en serio”), creencias y opiniones (“en mi opinión, fulano tiene la cualidad x”), intenciones (“yo pienso hacer...”), normas (“mi grupo espera de mí que...”), roles (“mi grupo espera que quien ocupa este cargo haga...”) y valores (“para mí es muy importante que...”) son aspectos del yo

(Triandis, 1990, p. 77)

El modo en que las personas conciben y viven el yo puede ser descrito gráficamente con una línea en cuyos extremos están el individualismo (conciencia de un yo único y totalmente independiente), por un lado, y el colectivismo (conciencia de un yo que tiene casi todo en común con el grupo de pertenencia y sus afines) por otro.

Las culturas individualistas son un fenómeno bastante reciente en la historia (no anterior al siglo XVI o XVII d. C.; véase Duby, 1988; para la antigüedad, véase Veyne, 1989). Por consiguiente, los yoes sobre los que leemos en la Biblia no podrían ser individualistas. Más bien, todos eran yoes con orientación grupal, muy interesados en coincidir con los puntos de vista de los demás miembros del grupo, cuyo destino compartían.

Los individualistas creen que cada persona es única y distinta con respecto a las demás. Los colectivistas, por su parte, creen que los grupos son únicos y distintos con respecto a otros grupos. Los grupos únicos y distintos a los que las personas pertenecen sin opción a elegir son aquellos en los que han nacido y se han socializado: los formados por la propia familia carnal, por las gentes del lugar donde esa familia reside y por los individuos del sexo al que se pertenece. Genealogía, geografía y género sirven para definir los correspondientes grupos como únicos y distintos. Son las características grupales las que definen a cada miembro del grupo.

Por ejemplo, si en la antigüedad una persona tenía nombre familiar o apellidos como nosotros, era el nombre familiar el que definía al grupo y a todos sus miembros como únicos, al igual que sucede, pongamos por caso, con todos los miembros de la familia Williams. Si conoces a uno de ellos, conoces a todos, porque en realidad todos son el mismo. En su sistema patriarcal, los varones de la familia Williams de Chicago serán todos muy similares, como también todas las mujeres de la familia Williams de Chicago. Lo que caracteriza a todos ellos es el grupo, su ubicación y el género: son la familia patriarcal Williams de Chicago. Todos los miembros de este grupo único y distinto forman un grupo de pertenencia primario. La expresión “grupo de pertenencia” hace referencia a un conjunto de individuos que se perciben a sí mismos como miembros de una misma categoría social, comparten cierta implicación emocional en esta definición común de ellos y alcanzan cierto grado de consenso social respecto a la evaluación de su grupo y de su pertenencia a él. Las personas que consideran que sus valores y actitudes son definidos por su grupo de pertenencia primario, único y distinto, son denominadas colectivistas.

Hay características adicionales que pueden hacer que este grupo primario se expanda como un juego de muñecas rusas o de cajas chinas. Puesto que los Williams de Chicago están situados en el estado de Illinois, ubicado a su vez en Estados Unidos, el grupo expandido de todos los que viven en Illinois o de todos los que viven en Estados Unidos forma una especie de grupo de pertenencia secundario; por ejemplo, el de los estadounidenses. Estos grupos secundarios se hacen notar en contextos donde grupos de pertenencia del mismo nivel son puestos en situación de medirse: entidad subnacional frente a entidad subnacional, Estado-nación frente a Estado-nación. Desde que el Gobierno estadounidense atacó gratuitamente a Irak y mató a casi un millón de iraquíes, todo Estados Unidos y cada uno de sus habitantes sería enemigo de Irak y merecedor de una destrucción vengadora a ojos de los iraquíes colectivistas.

Nótese que los miembros de todos estos grupos de pertenencia lo son por atribución. Es decir, no son adscritos a sus grupos por decisión propia. Como colectivistas, no se espera de ellos que opten por pertenecer a grupos dependientes del nacimiento. Estos son grupos parentales, inmediatos o expandidos, constituidos por miembros cuya situación viene determinada de origen. Los colectivistas encuentran difícil, si no imposible, abandonar tales grupos o negar las características que se les atribuyen. Dejar el grupo les parece similar a separarse de la familia o de las propias tierras o rechazar la propia orientación sexual, características todas que definen al ser humano como persona. En la negación de sí mismo que Jesús pide al discípulo, lo que tiene que ser negado es el propio grupo. Hay que dejar “casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o tierras por mí y por el Evangelio” (Mc 10,29-30). Son el hogar, el grupo familiar y las tierras lo que constituyen el yo del hombre en

cuestión.

Dependiente del nacimiento, la casa de Israel (literalmente, hijos de Jacob/Israel), en el nivel de abstracción más alto, consistía en el pueblo formado por las gentes de Judea, Galilea y Perea, lugares derivados de los nombres de los grupos que los habitaban. Para los colectivistas, los grupos dan nombre a los lugares: dondequiera que estén sus miembros, estos siempre llevan el nombre del grupo/lugar de origen. Los judíos son judíos independientemente del punto del Imperio romano en el que estén situados e independientemente también del tiempo que lleven viviendo fuera de la tierra natal de su grupo. Los individualistas, en cambio, piensan que el lugar de nacimiento no tiene por qué darles nombre y toman el de su nuevo lugar de residencia. Los nacidos en Chicago se hacen, por ejemplo, neoyorquinos viviendo y trabajando en Nueva York si pasan un período prolongado alejados de su ciudad natal. En las sociedades colectivistas antiguas, el destierro del lugar o grupo de origen era considerado el más terrible de los castigos. En las sociedades individualistas, el “exilio” del lugar de nacimiento del grupo puede significar simplemente la búsqueda de nuevas oportunidades.

En las sociedades colectivistas, uno puede unirse a un grupo secundario que sea dependiente del nacimiento en un sentido amplio, mediato. Por ejemplo, en la casa de Israel había grupos secundarios aparte de los primarios en los que la relación era por nacimiento y lugar de origen. Entre los grupos secundarios estaban los herodianos, vinculados por nacimiento, y grupos religiosos como los fariseos, los saduceos o los esenios, así como los grupos fundados por Juan el Bautista y Jesús de Nazaret. Todos los grupos secundarios eran dependientes del origen israelita por estar abiertos tan solo a miembros de la casa de Israel. Un grupo secundario puede asumir una identidad secundaria basada en algún rito de nacimiento ficticio, constituyendo así un grupo familiar ficticio de hermanos y hermanas.

Los individualistas

Características del individualismo americano de tipo mayoritario son el control y la identidad internos, así como la responsabilidad y el valor también internos. Clifford Geertz intentó desarrollar una definición más o menos precisa y específica del “individuo” de tipo convencional tal como lo vemos conducirse en los Estados Unidos de nuestro tiempo. Nos dice Geertz que ese individuo es “un universo limitado, único, integrado en mayor o menor medida, guiado por la motivación y cognitivo; un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un todo característico y puesto en contraste con otros como él y con su propio ambiente natural y social”. Y procede a señalar que este modo de ser humano es, “por irremediable que pueda parecernos, una idea bastante peculiar dentro del contexto de las culturas del mundo” (Geertz, 1976, p. 225; cf. también Augsburger, 1986, pp. 85-87).

Esta clase de individualismo parece tener sus raíces en un contrato social hecho por individuos desvinculados. El individualismo como estilo de vida prioriza el hacer sobre el ser, las acciones sobre la reflexión, la igualdad sobre la jerarquía, lo informal sobre lo formal y las amistades para un determinado objetivo sobre la lealtad permanente o compromisos de obligada reciprocidad con amigos. La pertenencia a un grupo es por contrato renovable, con derechos y deberes definidos por las metas del individuo. Los éxitos y la competición son vistos como necesidades para la motivación y como norma. La valía de una persona se mide por logros sociales objetivos y visibles (titulación, cargos, conexiones) o posesiones materiales (dinero, propiedades, símbolos de estatus). Los logros personales son más importantes que el origen, el prestigio familiar, la herencia o la prominencia tradicional. Se valora más la posición alcanzada que la posición asignada.

Los colectivistas

Los habitantes de la región mediterránea en la antigüedad vivían en culturas colectivistas, lo mismo que el ochenta por ciento de la población actual del mundo. El colectivismo puede ser descrito como la creencia de que los grupos a los que las personas están adscritas son cada uno un fin en sí y de que quien está integrado en un grupo debe vivir en concordancia con los valores propios de ese grupo, pese a la fuerza de las tendencias personales a la satisfacción individual. En las culturas colectivistas, el comportamiento social de la mayor parte de las personas está determinado en gran medida por la persecución de metas colectivas fijadas para mejorar la posición del grupo. Los atributos que definen a las culturas colectivistas son la integridad familiar, la solidaridad y el mantenimiento del grupo de pertenencia primario en “buena salud”.

El individualismo es algo totalmente alejado del sociocentrismo tradicional mediterráneo. Se distingue por su control externo y sus valores sólidamente arraigados; también, por sus grados de responsabilidad e identidad, que varían desde un máximo para las minorías selectas hasta una medida mucho menor para los no pertenecientes a ellas. Esta ubicación central de lo colectivo se basa en la solidaridad entre los miembros del grupo de pertenencia, gente “comprometida” con su grupo. Por parafrasear a Geertz, cada individuo del siglo I “se veía a sí mismo como un todo distinto, *puesto en relación* con otros todos y *situado dentro* de un determinado ambiente social y natural; y era visto como integrado en otro, en una serie de integraciones, por así decir” (Malina, 2001, pp. 60-67). Esta solidaridad grupal clasifica la división “grupo de pertenencia frente a grupo ajeno” como una percepción primaria.

La pertenencia de alguien a un determinado grupo deriva de su lugar social y familiar en la sociedad, y su comportamiento es dictado por las costumbres del grupo, por lo que se suele

permitir dentro de él y por la autoridad del líder. Salvo que vayan en beneficio del grupo, los éxitos y la competición son considerados perjudiciales para la armonía social. La valía de una persona se mide por su estatus familiar, su posición social y la clase y la casta a las que pertenece; el nacimiento, el prestigio familiar, la herencia o la prominencia tradicional son más importantes que los éxitos personales. La categoría que viene dada se valora más que la categoría alcanzada con el propio esfuerzo. Los colectivistas favorecen los grupos culturales jerárquicos, en los que el yo es visto como bueno, útil, de valor intrínseco; la identidad es conferida partiendo de la familia, el lugar ancestral, el rango y la función. El grupo primario participa en la toma de decisión individual. El estilo de vida depende del grupo de pertenencia, y la responsabilidad está ligada a la manera de responder a las obligaciones que se tienen con los demás. Si un miembro del grupo cae enfermo, se busca su curación por el bien general. Lo importante es el grupo de pertenencia, la cooperación con sus miembros, la conservación del estatus que se tiene asignado y los valores centrados en el grupo.

Errores comunes de apreciación

La mayoría de los lectores modernos encuentran difícil imaginar a Jesús como un colectivista. Después de todo, si alguien era como nosotros en cuanto a rasgos individualistas, ese tuvo que haber sido Jesús. Ciertamente, en sociedades colectivistas había personas que tenían algunos rasgos y que podríamos describir como pseudoindividualistas. Las sociedades colectivistas son muy jerárquicas, con grandes diferencias en cuanto a la categoría y la rígida estratificación social (“permanezca cada cual en el estado en que fue llamado” [1 Cor 7,24]). Pero esas sociedades tienden a producir focos de conducta similar a la individualista dentro de situaciones por lo demás colectivistas, en los extremos de la escala social: los muy poderosos y los muy oprimidos. Así, los miembros de la élite de sociedades colectivistas a menudo muestran un comportamiento casi individualista, frecuentemente motivado por el capricho, las necesidades personales o las aspiraciones de éxito. Harry Triandis menciona a Latinoamérica como un ejemplo contemporáneo (Triandis, 1990, p. 82). Las élites se permiten toda clase de dispendios, como los derivados de grandes fiestas, cruceros, artículos de lujo, etc. La imagen no es tan diferente de la que ofrecía la antigua Roma (o también Palestina). En Roma, un individualismo prácticamente similar se podía observar en la élite urbana, la cual difería marcadamente de los colectivistas que predominaban en el resto de la sociedad.

En el otro extremo, correspondiente a los niveles más bajos de las sociedades estratificadas, se encuentran personas que no pueden mantener siquiera una humilde posición social: mendigos, prostitutas, hijos desheredados, viudas y huérfanos desamparados o niños a los que sus familias, incapaces ya de mantenerlos, abandonan en las calles para que se las

arreglen como puedan. Estos niveles más bajos de la sociedad, los de “los más marginados”, están formados por personas aisladas de los grupos de pertenencia, que garantizan la supervivencia en culturas colectivistas.

Esas personas podían no ajustarse a las normas de la mayoría, pero nadie en aquellas sociedades, ni siquiera las mendigos y las prostitutas, vivía fuera de las normas sociales prescritas para quienes se encontraban en tales situaciones. Su conducta se acomodaba a patrones reconocibles. Por eso, el factor de mayor significación en lo tocante a los más marginados es que estos, por estar desconectados de grupos, se hallaban a la deriva.

Conviene reconocer, sin embargo, que la conducta individualista de esos seres humanos no procedía de una opción personal ni de una enculturación. Se trataba de una respuesta que les venía dictada por las circunstancias de la vida. Lo importante es que no eran individuos modernos con “una clara visión de sí mismos”, sino colectivistas que vivían en lo más bajo de la escala jerárquica, marginados y experimentando un sentimiento de abandono.

En resumen, aunque las sociedades mediterráneas de la antigüedad eran predominantemente colectivistas en su mentalidad, en ellas se daban también dos tipos de comportamiento casi individualista. El primero era la conducta narcisista y hedonista de la élite urbana, y el segundo la vida solitaria de los situados en el escalón más bajo, los “marginados” y degradados. Los del tipo primero se acercaban al individualismo por una situación de privilegio y por elección propia; los del tipo segundo, por aislamiento y desesperación. Es importante darse cuenta de que las dos clases de comportamiento individualistas son mencionadas en las tradiciones de Jesús.

Lectura con lentes colectivistas

Como ejemplo de lectura con lentes colectivistas, he escogido el pasaje Hch 16,11-40. ¿Qué vería/oiría un colectivista al leer este pasaje? En su estructura literaria, el libro de los Hechos de los Apóstoles se desarrolla en torno a dos mandamientos del Jesús resucitado. El primer mandamiento envía a los apóstoles a predicar el Evangelio en Judea, Samaría y las ciudades costeras de Israel (“los confines de la tierra” [Hch 1,7-9]). El otro mandamiento es dirigido a Pablo (Hch 13,1). Desde este punto, Hechos informa sobre las actividades de Pablo entre las poblaciones israelitas minoritarias en el nordeste del Mediterráneo (Hch 13,1–28,31). El relato de los viajes de Pablo comienza con su expedición por el Mediterráneo en Hch 13,1–16,5. Sigue otra por el Egeo (Hch 16,6–21,26). Es aquí donde entra 16,1-40, que empieza con una conclusión de la expedición por el Mediterráneo (Hch 16,1-5) y luego continúa con los primeros acontecimientos del Egeo (hacia Tróade [Hch 16,6-10]; en Filipos

[16,11-40]).

La descripción inicial (Hch 16,11-12) resume la navegación de Pablo y Silas desde Tróade a Filipos. Una suposición propia de los colectivistas es que nombrar una ciudad es nombrar a todas las personas que la constituyen, sus habitantes. Viajar, para los colectivistas, es moverse a través de varios grupos de gente. En este punto, Pablo y sus compañeros han viajado entre grupos de seguidores de Jesús residentes en la región, con el fin de “darles a conocer, para su observancia, las decisiones tomadas por los apóstoles y ancianos que estaban en Jerusalén” (Hch 16,4).

Esta sección de Hch 16,11-40 ofrece cinco diferentes noticias o episodios: una continuación del relato del viaje y el encuentro con Lidia (16,11-15); el exorcismo a una muchacha esclava, otro de los grandes hechos de Pablo (16,16-18); las desagradables consecuencias del exorcismo para Pablo y los que iban con él (16,19-24), y la reacción de los dirigentes filipenses frente a las quejas de Pablo por el trato que habían recibido él y sus compañeros (16,35-40). La referencia a Lidia al comienzo y al final de esta sección de Hechos forma una inclusión.

Episodio 1

Pablo y sus compañeros viajan a la isla ocupada por samotracios en el Egeo nororiental; luego a Neápolis, al puerto del que se sirven los filipenses (situado 16 kilómetros tierra adentro). Finalmente llegan a Filipos y se quedan allí, seguramente a la espera del sábado, día en el que los israelitas, aquellos a los que se dirigía Pablo, se reunían para orar. Como se dice en el primero de los cinco episodios de la sección, el sábado van “al río” (muy probablemente el riachuelo cercano llamado Crénides), donde esperaban encontrar un lugar de oración (no una sinagoga, sino un lugar al que los israelitas iban a orar en grupo). La disponibilidad de agua para las abluciones rituales hacía natural la expectativa (véase también Josefo, *Antigüedades* 14.20.23). De hecho, un grupo de mujeres israelitas –a las que estaban especialmente prescritas las abluciones (Lv 15,19-23)– ya se encontraba allí.

Dada la rígida separación de sexos en las antiguas culturas mediterráneas, sobre todo en los espacios públicos, ¿cómo se explica que Pablo y sus compañeros pudieran entrar en conversación con aquellas mujeres (véase Jn 4,27)? La concepción e interpretación básica del espacio depende en cierta medida de la función a la que este sirve. En general, los espacios “públicos”, como la orilla de un río, eran de frecuentación preferentemente masculina. Ciertamente, había lugares que podrían ser utilizados por hombres y mujeres, pero habitualmente era un solo sexo el que controlaba el espacio público durante un tiempo

determinado. Si se utilizaba para abluciones, el lugar podía estar bajo control femenino. Si lo utilizaba un maestro, las mujeres podían acudir también, dado que el maestro (aunque varón) lo controlaba con su autoridad.

Entre sus oyentes israelitas, Pablo tiene una mujer de nombre Lidia, llamada “adoradora de Dios” (griego, *sebomenos ton theon*; Hch 13,50; 16,14; 17,4.17; 18,7; 19,27; cf. 18,13; 19,27), expresión equivalente al término técnico “temeroso de Dios” (griego, *phoboumenos ton theon*; Hch 10,2.22.25; 13,16.26). La Septuaginta utiliza sistemáticamente esta segunda expresión para referirse a los miembros de la casa de Israel. El Dios en cuestión es, por supuesto, el Dios de Israel, lo cual indica que la designación podía incluir a los israelitas asimilados que se desentendían del precepto de la circuncisión o, más genéricamente, que no observaban la Torá en su totalidad. Lidia y (muy probablemente) su familia no eran israelitas plenamente observantes. Eran “griegos”, es decir, israelitas que habían asimilado las costumbres y la lengua griegas.

El lugar de origen de Lidia, Tiatira, se hallaba en Asia Menor, junto al río Lico, en el camino de Pérgamo a Sardis. La ciudad era famosa por su púrpura, que constituía un lujo en el mundo antiguo. Por eso cabe formular la hipótesis de que Lidia tenía un negocio orientado en esa línea y que proveía a las élites. Sin embargo, como se utilizaba orina para el teñido con púrpura, por razones obvias Lidia y sus trabajadores bien podrían haber vivido fuera de la ciudad.

En Hch 16,15 nos enteramos por primera vez de que la innovación anunciada por Pablo incluía el rito del bautismo. El hecho de que toda la familia de Lidia se someta al bautismo es típico de las sociedades colectivistas (véase Jos 24,14-15; también Hch 16,33). Cada uno de sus individuos actúa con la vista puesta en la armonía y la promoción del bien común. Las opciones y preferencias individuales simplemente no se tienen en cuenta. Después del bautismo, Lidia entra en las relaciones de reciprocidad informales propias de las sociedades mediterráneas, ofreciendo hospitalidad a Pablo y sus acompañantes. Ella expresa la invitación de un modo que redundará en su honor: “Si juzgáis que es sincera mi fe en el Señor...”. El verbo “convencer” describe con bastante exactitud la costumbre existente en Oriente Próximo de repetir con insistencia un ofrecimiento que el beneficiario, por urbanidad, debe rechazar inicialmente, para acabar aceptándolo después de reiteradas peticiones (cf. Gn 19,3; 1 Sm 28,23; 2 Re 2,17).

Episodio 2

El segundo episodio asociado con este lugar de oración (Hch 16,16-18) es el papel de

hombre santo de Pablo, revelado en su exorcismo a una muchacha esclava, poseída por un “espíritu pitón” (correctamente traducido por la NRSV como “espíritu adivino”). Esta es la única verdadera noticia sobre un exorcismo practicado por un discípulo en el Nuevo Testamento. Puede ser una creación lucana dirigida a establecer un paralelo con la experiencia de Jesús (véase Lc 4,33-34; 8,28-35). Por medio del espíritu, la muchacha atestigua a gritos, públicamente, que esos hombres sirven al Dios Altísimo y ofrecen un “camino de salvación”. Que ella grite es indicio de que se halla en un estado de conciencia alterado (cf. Pilch, 2004, p. 111).

La referencia al “Altísimo” es una manera típicamente lucana de aludir al Dios de Israel (Lc 1,32.35.76; 6,35; 8,28; Hch 7,48, y asimismo, muy frecuentemente, en escritos judíos como 2 Esdras y Ben Sirac; sin embargo, ese nombre se utilizaba también en el helenismo). Pablo y Silas son llamados siervos del Dios Altísimo.

Los siervos son personas privadas de su libertad de decisión y acción, para utilidad de quien las tiene a su servicio, en este caso el Dios de Israel. Puesto que Lucas no emplea el artículo determinado con “camino”, al contrario que en otros pasajes (cf. Lc 9,57,18,35; 19,36; 20,21; 24,32), es posible que lo omitiera aquí deliberadamente, para permitir a Pablo concluir que la muchacha estaba poseída por un espíritu falaz en vez de por uno procedente del Reino del Dios de Israel. De ahí el exorcismo. Lo que resulta claramente doloroso para Lucas/Pablo es que los amos (probablemente un matrimonio) se estuvieran aprovechando económicamente del poder de adivinación sobrevenido en la desgracia de su esclavita (16,16).

Episodio 3

El tercer episodio (Hch 16,19-24) refiere las consecuencias de la buena acción de Pablo. Aunque la función de médium de la chica producía beneficios a sus dueños, el mundo antiguo ridiculizaba esa clase de negocio y consideraba la práctica propia de charlatanes (véase Apuleyo, *Metamorfosis* 8.26-30). Pero Pablo ha enfurecido a esos explotadores, que ahora buscan venganza. Habiendo logrado que unos hombres echen mano a Pablo y sus compañeros y los lleven ante los magistrados, acusan a esos “judíos” de causar disturbios al predicar “unas costumbres que nosotros, por ser romanos, no podemos aceptar ni practicar” (16,21). La acusación es claramente falsa (como lo eran las dirigidas contra Jesús; véase Lc 23,1-16). Por otra parte, puesto que Pablo y sus compañeros se dirigían solo a israelitas y les hablaban de la Palabra del Dios de Israel, es posible que la muchacha posesa fuera una esclava israelita. Después de todo, la mención del “Dios Altísimo” indica su conocimiento de prácticas israelitas. No parece, en cambio, que lo fueran sus amos; de otro modo, no se habrían puesto a

sí mismos en una situación difícil con sus acusaciones. Además, la religión política de Israel estaba permitida en el Imperio.

En algunas de sus cartas, Pablo recuerda los malos tratos y azotes recibidos en Filipos (1 Tes 1,1; Flp 1,30; 2 Cor 11,25). Surge, naturalmente, una pregunta obvia: ¿por qué Pablo no invoca aquí su ciudadanía romana como hace después, en Hch 22,25? Tras la humillación de los azotes, el trío viajero es encerrado en el calabozo interior de la cárcel, cada uno con los pies sujetos en el cepo.

Episodio 4

El cuarto episodio (Hch 16,25-34) comienza con los misioneros encarcelados cantando himnos a un auditorio de presos, a medianoche, al igual que el patriarca José, cuando aherrojado en la cárcel del faraón “cantó alabanzas... y se regocijó, con alegre voz, glorificando a... Dios” (*Testamento de José* 8,5). Luego se produce un terremoto, que permite a los presos huir.

En el mundo mediterráneo del siglo I, se decía que los terremotos estaban causados por entidades celestiales, a menudo deidades (véase Hch 4,31; Éx 19,18, Jue 5,4; 1 Re 19,11; Mt 27,51.54). Dios salva a sus fieles operarios. Impresionados por los acontecimientos tal como los interpreta Pablo, el carcelero colectivista y su familia se hacen creyentes en el Dios de Israel (16,34).

Ante estos casos de bautismo de familias enteras, algunos se han preguntado si estaban incluidos los niños. Parecería que los que iban a ser bautizados debían tener la capacidad de escuchar atentamente y entender lo que Pablo les enseñaba. A juicio de algunos expertos, esto excluiría a los niños. Por otro lado, en las sociedades colectivistas los niños eran parte y propiedad de sus padres dentro del grupo colectivista de pertenencia; por tanto, el bautismo de los adultos de una familia implicaba el de los niños.

Como hizo Lidia, el carcelero, consciente de su buena suerte, corresponde acogiendo en la propia casa a sus bienhechores.

Episodio 5

Este episodio quinto y final (Hch 16,35-40) muestra cómo las autoridades filipenses responden a las quejas de Pablo concernientes al encarcelamiento del grupo. En la narración de Lucas, parece que la experiencia del terremoto y la asociación del fenómeno con “esos

hombres” induce a los magistrados a enviar unos funcionarios que ordenen al carcelero dejarlos libres.

La respuesta de Pablo a la orden de los magistrados de que él y sus compañeros sean puestos en libertad es negarse a marchar hasta que vayan personalmente los magistrados a sacarlos de la cárcel. Pablo les informa de que él y Silas son ciudadanos romanos que han recibido el ultraje de ser azotados en público sin juicio previo y arrojados a la cárcel. La ciudadanía romana de Pablo, alegada aquí y en Hch 22,28 (pero nunca mencionada en sus cartas auténticas), es o bien una suposición lucana (basada en el dato de que el apóstol había nacido en Tarso) o bien una invención paulina. Es honorable mentir a alguien de un grupo ajeno, pero ser mentido es un ataque al honor.

En cualquier caso, Pablo pone a los magistrados en una situación desairada, obligándoles a disculparse públicamente. Al mismo tiempo, en el relato de Lucas, ellos ruegan a los misioneros que abandonen la ciudad. Pablo y Silas van a casa de Lidia (Hch 16,15), donde animan a los allí reunidos, y luego prosiguen su camino. La identidad de “los hermanos” (en la NRSV, “y hermanas”, ausente en el texto griego) es fuente de dudas para los especialistas. Hasta ahora, solo sabemos que Lidia y su familia se unieron a los seguidores de Jesús. Sin embargo, dado que en esa cultura los varones son los personajes importantes, aunque Pablo fuera a casa de Lidia, la costumbre cultural imponía que se mencionase solo a los hombres, como Lucas y el Pablo lucano hacen literalmente.

Pablo y Silas continúan su recorrido. Después de abandonar Filipos, se encaminan en dirección oeste hacia Tesalónica. En esa ciudad, judíos hostiles los fuerzan a huir a Berea, donde se repite la misma escena. Pablo deja atrás a sus compañeros colectivistas al cambiar él de dirección para ir hacia el sur, a llevar su mensaje a los israelitas que vivían entre los atenienses.

Lectura adicional

Malina, Bruce J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 2001 (traducción española: *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 2008).

———, “Who Are We? Who Are They? Who Am I? Who Are You (Sing.)?: Explaining Identity, Social and Individual”: *Annali di storia dell’esegesi* 24 (2007) 103-109.

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University

Press, Cambridge (MA) 1989 (traducción española: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2003).

¹ Conviene distinguir entre *enculturación* (adopción por la generación nueva de las costumbres y normas de las generaciones precedentes), *transculturación* (recepción por un grupo social de las formas culturales procedentes de otro, con la práctica sustitución de las propias), *aculturación* (recepción y asimilación de elementos culturales de un grupo por parte de otro) e *inculturación* (término empleado por la Iglesia católica para referirse a la inserción de la vida y el mensaje cristianos en una determinada cultura). *N. del T.*

Parentesco y familia en el mundo del Antiguo Testamento

Margaret Y. MacDonald

Parentesco y familia son conceptos estrechamente relacionados en el estudio del Nuevo Testamento, pero no apuntan exactamente a la misma cosa. El parentesco tiene que ver con la imposición del “orden cultural sobre los universales biológicos de las relaciones sexuales y la continua reproducción humana mediante el nacimiento” (Parkin, 1997, p. 3). El estudio de los sistemas de parentesco entraña típicamente investigaciones sobre relaciones paternofiliales, relaciones fraternales y relaciones matrimoniales. Los antropólogos sociales han descrito varios sistemas de parentesco, en numerosas sociedades de todo el mundo, que consideran el modo como los individuos o grupos de ellos tienen que ser entendidos en su relación de unos con otros. Por ejemplo, hay sociedades que ponen el acento en la ascendencia patrilineal (es decir, en el predominio de la línea paterna hacia atrás en las generaciones precedentes y hacia delante en las generaciones futuras), mientras que otras son matrilineales y priorizan los vínculos a través de la madre (Parkin, 1997, p. 15).

En algunas sociedades, el parentesco es el medio de estructuración único o principal de la vida familiar (por ejemplo, en las sociedades con clanes o grandes familias extensas intergeneracionales), pero no es el caso de las familias en el Imperio romano. Aunque en este el parentesco era central para la vida familiar, la inclusión de siervos en ella –y la asociación de antiguos esclavos, clientes o trabajadores dependientes que existía en algunas familias– significa que debemos pensar en algo más amplio que el parentesco en sentido estricto al entrar en consideraciones sobre la familias del Nuevo Testamento. La situación se complica ulteriormente por el hecho de que, dentro de las familias antiguas, los siervos tenían sus propios sistemas parentales con cierto grado de independencia de sus amos. Formaban agrupaciones familiares, pese a que estos, arbitrariamente, podían separar al marido de la mujer y a los padres de los hijos. La ley no amparaba a las familias esclavas (véase lo dicho al respecto, *supra*).

Cuando se piensa en las familias de los tiempos neotestamentarios puede ser útil recurrir a las percepciones de expertos en ciencias sociales que distinguen entre familias, definidas por

lazos de sangre, y hogares, definidos como “unidades residenciales funcionalmente orientadas” (Netting, Wilk y Arnould, 1984, p. xx; Moxnes, 1997, p. 17). Es cierto que en muchos aspectos los hogares antiguos se asemejaban a lo que conocemos hoy por negocios familiares (Talbert, 2007, pp. 150-153). Pero, aunque esta definición capta la conexión entre vida familiar y economía (Saller, 2007, pp. 87-88), es importante no perder de vista que las relaciones entre los miembros de la “unidad residencial” definida con énfasis en la producción, tales como las existentes entre amos y siervos, también manifestaban a veces cualidades asociadas con el parentesco. Por ejemplo, los niños esclavos eran criados frecuentemente como hijos de padres libres por cuidadores siervos y no era raro que gozasen de un especial afecto por parte de los amos (Rawson, 2003, pp. 255-263). Al menos durante un breve período, esos niños compartían el territorio de juegos con los hijos de la familia, a pesar de la desigualdad que luego caracterizaría la existencia de unos y otros.

El concepto moderno de familia (marido y mujer con uno o más hijos) no tiene un paralelo exacto en la terminología antigua, y hay una considerable imbricación en los antiguos términos con respecto a lo que hoy consideramos familia, hogar (que implica residencia compartida) y parentesco. El término griego *oikos/oikia* y el latino *domus* pueden hacer referencia a una casa física, pero más a menudo apuntan a la familia y los parientes que la habitan, así como a los bienes materiales y los esclavos vinculados con ella (Moxnes, 1997, pp. 20-21; Osiek y Balch, 1997, p. 6). El acento en la propiedad resulta especialmente notable en comparación con los conceptos modernos de familia. Es también central para la noción de *oikonomia* (administración doméstica), que reviste especial importancia para entender los códigos domésticos del Nuevo Testamento (por ejemplo, Col 3,18-4,1; véase más adelante). El término latino *familia* suele hacer referencia a más que la familia nuclear, subrayando la autoridad del *paterfamilias* (varón al frente de la unidad familiar) sobre la esposa, los hijos y los esclavos, es decir, sobre todas las personas y cosas de la casa, dependientes de su poder legal (*patria potestas*). El énfasis en la dirección de la familia y en el control de la propiedad es tan esencial para el concepto de *paterfamilias* que en discusiones legales se conserva el término incluso en casos en los que el dueño de la propiedad es realmente una mujer (Osiek y MacDonald, 2006, pp. 154-155; Saller, 1999, pp. 184, 187).

Es importante reconocer la diversidad de las familias en el Imperio romano. La vida familiar en la antigua Palestina difería considerablemente de la que se daba en ciudades como Corinto, Roma o Éfeso. Por ejemplo, Mc 10,28-31 no solo habla de hermanos, padres e hijos y de su casa, sino también de tierras; esto muestra la estrecha conexión entre residencia y subsistencia en los pueblos de Galilea (Moxnes, 1997, p. 23; Guijarro, 1997, pp. 42-64). Sabemos mucho más acerca de las familias de la élite en el mundo antiguo que de las personas no pertenecientes a ella cuyas vidas están reflejadas en el Nuevo Testamento. En lo que sigue

voy a centrarme sobre todo en los escritos paulinos, en los que se propugna una visión moral que está conectada con la vida de las iglesias domésticas y que muestra puntos de contacto con valores familiares de la clase acomodada. Esto es así especialmente en lo que respecta a los códigos domésticos (Col 3,18–4,1; Ef 5,31–6,9). Tomándolos como punto de partida, trataremos de entender la naturaleza de las relaciones familiares en los primeros grupos eclesiales, incluyendo el modo en que elementos convencionales y contraculturales modelaron esas relaciones. Vamos a considerar también la interacción e incluso la tensión entre las realidades concretas de la vida familiar y el fenómeno revelado por las iglesias paulinas, que los antropólogos denominan “parentesco ficticio” o “parentesco ritual”. Este se da cuando una expresión de parentesco (por ejemplo, “hermanos y hermanas en Cristo”) se utiliza “para crear o simbolizar relaciones entre individuos o grupos de la sociedad que no están relacionados según lo que ella entiende normalmente por parentesco” (Parkin, 1997, p. 124).

Los códigos domésticos en el Nuevo Testamento y el modelo clásico de organización familiar

El modelo clásico de organización familiar se encuentra en la *Política* de Aristóteles (1.1253b-1260b26). Es inmediatamente perceptible que las reflexiones sobre gobierno doméstico desde los tiempos de la Grecia clásica hasta la era romana tenían en cuenta la interdependencia entre la buena marcha de las familias y el bienestar general (del Estado, de la economía y de la religión): “Y ahora que ha quedado claro cuáles son las partes componentes del Estado, tenemos que considerar ante todo la administración doméstica (*oikonomia*), puesto que cada Estado está compuesto de familias” (*Pol.* 1.1253b; LCL; véase también Jenofonte, *Oeconomicus*). Aristóteles procede, a examinar los integrantes primarios y secundarios de la familia en su tiempo –amo y esclavo, marido y mujer, padre e hijos– y señala que “el arte de obtener riqueza” también puede ser objeto de examen al considerar la administración doméstica. Por otro lado, los antiguos no distinguían entre religión y política del mismo modo que los modernos. Por eso, cuando autores de la era neotestamentaria, como Josefo y Filón de Alejandría, trataron de mostrar la respetabilidad y el espíritu cívico de la población judía recurrieron del modo más natural a cuestiones de orden familiar. Por ejemplo, en su obra apologética *Contra Apión*, Josefo presenta el matrimonio entre judíos con arreglo a la Ley como un aspecto de identidad estrechamente ligado a la concepción judía de Dios y al templo (*Contra Apión* 2.190-203). Así, del amplio campo político y religioso pasa a centrarse en la esfera doméstica cuando describe a las mujeres y a otros miembros de la familia como comunicadores de piedad (*eusebia*, término que vincula deberes familiares [obediencia de los hijos incluida], políticos y religiosos) y de todas las obligaciones de la persona (*Contra Apión* 2.181; Osiek y MacDonald, 2006, p. 128).

Dos elementos llaman particularmente la atención cuando se comparan los temas relativos a la organización familiar en la literatura antigua con los datos del Nuevo Testamento. El primero es la presencia de los tres pares de relaciones que encontramos en los códigos domésticos. Usualmente se considera que Colosenses y Efesios ofrecen los ejemplos más claros de esos códigos (Col 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9), mientras que otros escritos neotestamentarios presentan los mismos temas más vagamente, a veces con falta de uno o más pares de relaciones, o exhortan solo a uno de los miembros del matrimonio (por ejemplo, 1 Pe 2,18–3,7; 1 Tim 2,8-15; 5,1-2; 6,1-2; Tito 2,1-10).

El segundo elemento es menos obvio, pero no menos importante. Como las consideraciones sobre cuestiones domésticas en el mundo antiguo más en general, los códigos domésticos ven las relaciones de familia como determinantes de realidades sociales de mayor alcance, incluso de conceptualizaciones teológicas. Esto queda especialmente de manifiesto en la comparación metafórica del matrimonio con la interacción entre Cristo y la Iglesia que recorre Ef 5,22-23, donde las relaciones son utilizadas para expresar nada menos que la relación entre lo humano y lo divino. Y se dice a menudo que Aristóteles presenta a la familia como el microcosmos del Estado. Es muy interesante considerar esta conexión entre micro y macro en relación con Efesios, que entrelaza conceptos de ciudadanía con conceptos de familia al describir la naturaleza de la comunidad eclesial: “Así pues, ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y también miembros de la familia de Dios” (Ef 2,19). Este texto prepara el camino para la alabanza a Dios, en Ef 3,15, como el gran Padre (*pater*), de quien toma nombre toda familia (*patria*, literalmente paternidad) en el cielo y en la tierra (Osiek y MacDonald, 2006, pp. 128-129). En el uso de categorías teológicas para declarar una nueva identidad tenemos un claro ejemplo de lo que los antropólogos llaman “parentesco ficticio”. Los miembros de la Iglesia (en el período neotestamentario, generalmente recién convertidos) tienen un Padre nuevo, máximo, y pertenecen a una nueva familia que parece tanto subsumir como estar en cierta tensión crítica con sus relaciones de familia/parentesco terrenas (véase más adelante).

Examinando los paralelos entre los códigos domésticos del Nuevo Testamento y las enseñanzas concernientes a relaciones familiares en la literatura antigua, algunos estudiosos han notado una tendencia dual. Por un lado, hay un consenso general en que los códigos traen su origen de exposiciones tradicionales sobre la organización familiar debidas a filósofos y a diversos pensadores de moral y política desde Aristóteles hacia delante (Balch, 1981; Dunn, 1996, p. 243). De manera muy similar a la de los códigos domésticos neotestamentarios, esas exposiciones tradicionales hacen hincapié en la jerarquía y la armonía que deben existir en la familia, considerando ambas prioridades necesarias para el bien de la unidad social más amplia a la que hemos hecho referencia. Lo que esto nos dice es que los autores del Nuevo

Testamento y su público pensaban de manera bastante convencional sobre la familia y el parentesco e incluso concebían la conducta recomendable para ese público desde la perspectiva de las agrupaciones familiares, reflejando valores y expectativas convencionales. Como sus contemporáneos, los autores neotestamentarios parecen haber dado una gran importancia a la virginidad, la pureza y la fidelidad de las mujeres en su condición de hijas y novias, como reflejo de los sentimientos básicos y arraigados del honor y la vergüenza (Osiek, 2002, pp. 29-39). En el código doméstico de Efesios, estos sentimientos se entrelazan con las normas de conducta dirigidas a las esposas y con las responsabilidades de los maridos (véase más adelante).

Por otro lado, explorando paralelos entre los códigos domésticos neotestamentarios y las enseñanzas concernientes a relaciones familiares en la literatura antigua, algunos estudiosos han observado que las enseñanzas tradicionales no están recogidas exactamente en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, esos estudiosos perciben un patrón o sistema en el modo en que está organizado el material, especialmente en Colosenses y Efesios, donde primero se habla directamente a los miembros subordinados (esposas, hijos y siervos) y luego a los que ocupan posiciones de autoridad (esposos, padres y amos), y en la presencia de ciertos rasgos estilísticos y gramaticales, como frases de motivación (Verner, 1983). A modo de ilustración podríamos considerar el estrecho paralelo entre Col 3,20, donde los hijos son exhortados a obedecer a sus padres “en todo”, y el lenguaje que encontramos en el *encomium* (una expresión formal laudatoria) de Roma pronunciado por Dionisio de Halicarnaso (30-7 a. C.; *Antiquitates romanae* 2.26.1-4); pero Colosenses añade la razón por la que es conveniente la obediencia, es decir, la frase de motivación: “porque este es vuestro deber aceptable en el Señor”.

Además, algunos comentaristas han puesto de manifiesto diferencias en el modo en que la visión tradicional de la familia es incorporada a determinados escritos del Nuevo Testamento. Por ejemplo, el código doméstico de 1 Pe 2,18–3,7 incluye una referencia explícita a mujeres casadas con no creyentes (1 Pe 3,1), situación muy delicada en un contexto en el que se esperaba la adhesión de las viudas a la religión de sus esposos (véase más adelante). Dada la preocupación reflejada en el escrito por unas relaciones tensas con el mundo ajeno al grupo, que pudieran ser fuente de sufrimiento (cf., por ejemplo, 1 Pe 3,13-17), los especialistas han tendido a atribuir al código doméstico de 1 Pedro una intención apologética (un esfuerzo por explicar y defender la posición del grupo en relación con la familia y los valores y expectativas sociales). Esta orientación destaca de manera especialmente manifiesta en comparación con la mirada de Efesios centrada en el interior del grupo, sin ninguna referencia al trato con gente ajena a él (cf. Col 4,5-6).

Finalmente, a pesar de su apariencia tan convencional, es importante darse cuenta de que

los códigos podían incorporar también elementos contraculturales (Standhartinger, 2000; Walsh y Keesmaat, 2004, pp. 201-219), los cuales debían de ser más evidentes para los oyentes/lectores de entonces que lo son para nosotros. La promesa de que los esclavos recibirán “herencia”, que encontramos en Col 3,24, se ha considerado especialmente significativa, dado que una herencia real estaba totalmente fuera del alcance de las personas sujetas a esclavitud. ¿Ofrece el texto un destello de nuevas esperanzas dentro de la comunidad? La implicación aquí parece ser que los esclavos acabarán estando al lado de los hijos legítimos en el nuevo orden, aún en desarrollo, creado en la resurrección con Cristo (Col 3,1-4). Hay mucha incertidumbre sobre el modo como los miembros de las familias se relacionaban unos con otros en los grupos eclesiales primitivos. Pero, como se verá más adelante, los códigos domésticos, dado que sitúan a todos los miembros de ellas bajo la autoridad del Señor, crean las condiciones para una considerable tensión entre la autoridad del Señor y la autoridad de los cabezas de familia: maridos (y presumiblemente viudas que a veces estaban al frente del núcleo familiar), amos y padres (Gundry-Volf, 2001, p. 56).

El matrimonio

Tanto para los judíos como para los gentiles de la época neotestamentaria, el matrimonio representa la base de la familia y el pilar del parentesco. Las tradiciones evangélicas simplemente ven en el matrimonio la piedra angular de la vida familiar (por ejemplo, Mc 1,30; Jn 2,1-11). A causa de su importancia en cuanto profundo compromiso humano, el matrimonio adquiere a veces una significación simbólica. Las ceremonias nupciales pueden servir para explicar la naturaleza de la misión de Jesús (Mt 22,1-14), que es presentado como el novio (Mc 2,18-20; Mt 25,1-13; cf. Jn 3,29). Pero es indudablemente en Ef 5,22-23 donde el matrimonio cobra su máxima significación simbólica en una exploración metafórica de cómo refleja la relación entre Cristo y la Iglesia. A la luz de algunos textos neotestamentarios que valoran el matrimonio terreno en relación con el despuntar del Reino de Dios (véase, por ejemplo, 1 Cor 7; Mc 12,18-27; Mt 22,23-33; Lc 20,27-40), ese pasaje de Efesios no deja lugar a dudas de que el matrimonio humano –sobre todo el celebrado entre creyentes– desempeña un papel central en la vida de la comunidad cristiana.

Aunque el matrimonio puede tomar a veces un nuevo significado y en ciertas circunstancias es tratado como una opción menos favorable que el celibato (1 Cor 7,1-9; Mc 10,29-30; Mt 19,10-12; Lc 14,26; 18,29-30), los indicios sugieren que muchos seguidores y miembros de las primeras comunidades cristianas simplemente continuaban con las prácticas y costumbres habituales en lo tocante al matrimonio asociado con la vida que llevaban antes. Debemos pensar que las chicas –desde la perspectiva actual– se casaban jovencísimas. Entre la élite, lo

hacían a una edad tan temprana como los doce años, pero, probablemente, las novias tenían algunos años más cuando pertenecían a las clases menos pudientes de las que nos habla el Nuevo Testamento. Los varones eran considerablemente mayores, a menudo ya cerca de la treintena. En los tiempos neotestamentarios se requería para el matrimonio el consentimiento de la novia y el novio, así como el del *paterfamilias*, aunque cabe suponer que, sobre todo en lo relativo a las adolescentes, sería difícil resistir la presión parental (una situación que podría estar reflejada en 1 Cor 7,36-38, donde se habla de un hombre que no actúa debidamente con respecto a “su virgen”, y que a veces se ha interpretado como referente a un padre y una hija, en vez de a unos prometidos).

Los romanos tenían dos tipos de matrimonio legal: matrimonio con *manus* (lit., “mano”) y sin *manus*. En la época neotestamentaria, el matrimonio sin *manus*, en el que el padre conservaba la autoridad (*potestas*) legal y económica sobre su hija casada, era mucho más frecuente que el otro, en el que el padre transfería directamente la autoridad al marido junto con la dote de la hija. La popularidad del matrimonio sin *manus* se debía probablemente al deseo de salvaguardar la integridad de los bienes familiares (la hija era una heredera potencial de su padre, factor que revestía especial importancia para las clases acomodadas). Estos acuerdos matrimoniales ayudaban a mantener mucho más vivos los lazos entre las hijas y sus familias y proporcionaban a aquellas aliados en las disputas matrimoniales, pero, por otro lado, podía haber una considerable tensión entre la autoridad de los maridos sobre sus mujeres y la autoridad de los padres sobre sus hijas casadas.

Mucho menos es lo que conocemos sobre los acuerdos concretos del matrimonio judío en el mundo grecorromano del siglo I d. C. (las conclusiones basadas en datos rabínicos posteriores no dejan de ser simples conjeturas; véase Satlow, 2001). Sin duda, los judíos podían catalogar sus matrimonios y su vida familiar entre aquello que los situaba aparte de los gentiles (véase más adelante), pero, en lo tocante a aspectos prácticos, los matrimonios judíos parecen haber sido bastante similares a la mayoría de los que tenían lugar en el mundo antiguo, con costumbres como el pago de dote, la concertación previa por las familias y el especial hincapié en la virginidad de la novia.

Los conceptos de género están estrechamente relacionados con la importancia fundamental del matrimonio en el Nuevo Testamento. Se esperaba que, al gestionar sus asuntos públicos, los varones se relacionasen unos con otros como hombres casados y cabezas de familia. En los ideales de cómo debía ser el grupo familiar, la autoridad del marido sobre su mujer estaba estrechamente vinculada a su posesión de los bienes. Él tenía acceso sexual exclusivo a su esposa, y los hijos nacidos en la propia casa eran de su pertenencia. Los códigos domésticos del Nuevo Testamento reconocen la autoridad formal de los maridos (aunque no total y absoluta; véase más adelante).

Aunque sujeta a la autoridad de su esposo, la mujer desempeñaba un papel esencial en el gobierno de los asuntos cotidianos de la casa, supervisando la labor de los esclavos, orientando la educación de la prole, dirigiendo el reaprovisionamiento de las despensas y ejerciendo una continua influencia en la vida de los hijos casados. La esposa tenía en el mundo romano “cierto estatus de respetabilidad como señora de la casa, categoría que aumentaba si llegaba a ser madre y que se elevaba todavía más si se convertía en madre viuda” (Dixon, 1998, p. 44). Hacia el siglo I, especialmente en Roma, pero también, de manera progresiva, en las ciudades de Oriente, las viudas y las esposas mostraban cada vez mayor independencia (a veces una total liberación de la custodia masculina) y visibilidad pública (Winter, 2003, pp. 32-37; Saller, 2007, pp. 97-99). Esto significa que una mujer podía compartir el papel patronal con su marido –a menudo asumiendo la función de él en su ausencia– o incluso actuar independientemente en ese papel al enviudar; además, podía ser activa en la creación de redes de relaciones, cuya importancia era decisiva para los negocios y la política en el mundo grecorromano. El conmovedor *Escrito de consolación a su esposa*, de Plutarco, que este dirige a su cónyuge a la muerte de la hija de ambos con solo dos años de edad, proporciona datos interesantes sobre esa independencia al reconocer Plutarco la capacidad de su mujer para ocuparse de los asuntos funerarios, así como para el gobierno de la casa en su ausencia (Pomeroy, 1999, p. 76).

Todo esto significa que cuando uno lee los códigos domésticos del Nuevo Testamento debe ser consciente de que había expectativas y convenciones que podrían no ser inmediatamente perceptibles para nosotros. Esos códigos refuerzan la autoridad formal de maridos, padres y amos, pero deben ser entendidos a la luz de la autoridad e influencia informal que muchas mujeres ejercían. Esto podría explicar por qué algunos lectores modernos perciben tensión, o incluso contradicción, entre enseñanzas concernientes a mujeres, parentesco y familia como las que encontramos en Colosenses, un escrito que incluye una doctrina familiar jerárquica (Col 3,18–4,1), e instrucciones relativas a mujeres reales como Ninfa y la iglesia que se reúne en su casa (Col 4,15), texto que sugiere que Ninfa desempeña un papel patronal y dirigente con respecto a una pequeña comunidad que constituye una iglesia doméstica.

Incluso más allá de las estructuras de autoridad y de la organización familiar, las virtudes y los ideales asociados con el matrimonio en el Nuevo Testamento reflejan hondas raíces culturales. La unidad y la fidelidad (especialmente de la mujer con respecto al marido) eran virtudes bien atestiguadas en el mundo grecorromano. El matrimonio podía ser representado como una unión íntima (cf. Plutarco, *Consejos para la novia y el novio* [142F–43A]). Una famosa inscripción funeraria romana escrita para una mujer llamada Turia, datada en la última década del siglo I a. C. y conocida como la *Laudatio Turiae*, celebra la armonía de un matrimonio de larga duración en el que la mujer alcanzó la categoría de *univira*: había tenido

un solo esposo en su vida (cf. 1 Tim 3,2.12; 5,9). La concordia de una pareja casada era alabada en el arte (funerario, especialmente) y en los discursos filosóficos, moralistas y políticos sobre la sociedad. Las imágenes abundantes en símbolos de Ef 5,22-33, con su énfasis en la unidad y la fidelidad, se sirven del matrimonio como un medio para codificar mensajes sociales complejos (Osiek y MacDonald, 2006, 118-143).

El matrimonio aparece también como una importante seña de identidad entre los judíos y como un destacado indicador de un tipo de moralidad sexual que los sitúa aparte de los otros pueblos en el mundo antiguo. Josefo, por ejemplo, apunta que la Ley reconoce únicamente la unión sexual de marido y mujer, y solo para la procreación (*Contra Apión* 2.199). Quizá no sea muy sorprendente que algunas de las enseñanzas más características de Ef 5,22-33 deban bastante a alusiones escriturísticas (por ejemplo, Ef 5,26 [Ez 16,9], Ef 5,28 [Lv 19,18]; Ef 5,31 [Gn 2,24]), reflejando las raíces judías de la Iglesia. En términos generales, Efesios utiliza un motivo recurrente en escritos del Próximo Oriente antiguo, el *hieros gamos* (matrimonio sagrado), para subrayar la necesidad de que la comunidad se desvincule de una sociedad corrupta. Lo hace destacando la pureza sexual de la novia y sirviéndose de una imagen correspondiente a la preparación de la mujer judía mediante el baño (Ef 5,26), aquí yuxtapuesta a símbolos del bautismo (Ef 5,26-28). Así pues, el texto refleja antiguas interpretaciones de género y liga simbólicamente la reputación de la comunidad a la pureza y concomitante vergüenza de sus novias. Pero, de nuevo, la doctrina familiar es más compleja de lo que puede parecer al principio, porque forma parte de una visión más amplia que tiene como fin último llevar a la comunidad aparte de los valores del mundo gentil, “en el Señor” (véase Ef 4,17–5,20).

Una de las enseñanzas más peculiares sobre la vida familiar en relación con las sociedades judía y grecorromana y mejor atestiguadas del Nuevo Testamento es aquella en que Jesús prohíbe el divorcio (en el caso del evangelio de Mateo, lo restringe; véase Mt 5,31-32; 19,1-12; Mc 10,1-12; Lc 16,18; 1 Cor 7,10-16). Aunque la prohibición del divorcio no se hace explícita en Ef 5,22-33, la virtud de la permanencia en el vínculo matrimonial se percibe claramente en la imagen idealizada del matrimonio, que revela la naturaleza de la relación entre Cristo y la Iglesia. Pero, pese a esta idealización, la realidad del divorcio emergía en las comunidades eclesiales, como demuestran algunas cartas paulinas (cf., por ejemplo, 1 Cor 7,10-16). El lenguaje de Pablo sugiere que la ruptura formal del vínculo podía ser iniciada tanto por el marido como por la mujer, lo cual concuerda con lo que se conoce sobre la frecuencia del divorcio entre gentiles en el mundo romano. Además, aunque la Biblia hebrea presupone que solo los maridos podían dar ese paso (Dt 24,1-4; cf. Dt 22,13-19), algunos hallazgos arqueológicos recomiendan prudencia al interpretar los datos. Cierta número de contratos matrimoniales procedentes de la región del mar Muerto (conocidos en conjunto

como Archivo Babatha) y de la colonia militar judía de Elefantina (siglo V a. C.) han llevado a los estudiosos a advertir contra la suposición de que el derecho de las mujeres a divorciarse no existió entre los judíos durante la época antigua. De todos modos, en realidad, muchas mujeres judías y gentiles debieron de controlar bastante poco los factores determinantes de su suerte en la cuestión del divorcio.

Una situación es en particular pertinente para entender las tensiones que podían marcar la vida familiar de los primeros cristianos: el matrimonio entre mujeres creyentes y hombres no creyentes. Pablo ve en el matrimonio mixto, además de la oportunidad de que el cónyuge no creyente acabe creyendo, la posibilidad menos halagüeña de que el cónyuge creyente se encuentre forzado a aceptar el divorcio si el no creyente se niega a seguir compartiendo su vida (1 Cor 7,12-16). Pero el código doméstico de la primera Carta de Pedro (1 Pe 3,1-2), al igual que la mayor parte de los datos del cristianismo naciente relacionados con la cuestión, presenta a la esposa en la difícil situación de vivir con un marido que no cree y que posiblemente no le presta apoyo (y que encima la agrede, como resulta de algún indicio posterior; cf. MacDonald, 1990, pp. 221-234). Aunque no siempre el foco de la enseñanza estaba dirigido a los matrimonios mixtos, cabe realmente la posibilidad de que los hubiera entre los auditorios que escuchaban los códigos domésticos. Algunas de esas parejas acabarían divorciándose y las mujeres, sobre todo, llegarían a encontrarse abandonadas. Ciertamente, muchas podrían volver a casa de sus padres después del divorcio, pero correrían el riesgo de verse separadas de sus hijos, porque estos permanecían bajo la autoridad legal del padre después del divorcio o de la familia paterna tras la muerte de su progenitor. Nosotros estamos muy familiarizados con los múltiples y complicados modelos de familia de nuestro mundo, pero también en el mundo antiguo, por causas como la viudez –frecuentemente muy prematura entonces–, la muerte de ambos padres, el divorcio y las nuevas nupcias, surgió la necesidad de mantener el contacto con los hijos que vivían en otros hogares, y en las familias había no solo hermanos, sino también medio hermanos, hermanos políticos y huérfanos (Saller, 2007, p. 91).

Amos y esclavos

Los distintos pares de relaciones (maridos-esposas, padres-hijos, amos-siervos) de los códigos domésticos enmascaran aspectos de identidad imbricados que en realidad formaban parte de la vida de las familias en los tiempos neotestamentarios. Por ejemplo, como integrante del auditorio que escuchaba Col 3,18–4,1 por primera vez, un esclavo podía sentirse aludido como miembro “casado” de la comunidad eclesial y también como “esclavo”. Aunque los esclavos carecían de capacidad legal para contraer matrimonio en el mundo

antiguo y podían ser vendidos a cualquiera en cualquier momento sin que fueran tenidos en cuenta sus vínculos personales, sabemos por monumentos funerarios llegados hasta nuestros días que los esclavos formaban grupos familiares entre ellos y empleaban la terminología relativa al matrimonio para referirse a sus emparejamientos (Martin, 2003, pp. 207-230). Como se ve por diversos tratados de agricultura del mundo antiguo, a veces la preservación de las familias esclavas era vista como un medio de tratar a los esclavos humana y justamente (cf., por ejemplo, Varrón, *Agricultura* 1.17.5; Columela, *Agricultura* 1.8.5), pero era también una estrategia de explotación (Harrill, 2006, pp. 85-87). Los puntos de contacto con ideas tradicionales sobre las relaciones amo-esclavo de los códigos domésticos hacen difícil determinar en qué sentido se daba un nuevo significado a esas relaciones en el Señor. ¿Verían los primeros cristianos poseedores de siervos un reconocimiento indirecto de la necesidad de mantener íntegras las familias esclavas en la exhortación a tratar a los esclavos de manera justa y equitativa (Col 4,1)? Algunos estudiosos han apuntado recientemente al extendido uso de hombres y mujeres (y también niños) esclavos como objetos sexuales en el mundo antiguo (por ejemplo, Glancy, 2002). En la literatura antigua son muy raras las reservas expresadas sobre la utilización sexual de esclavos, y el Nuevo Testamento no se refiere a esto de manera directa (MacDonald, 2007, pp. 97-100). Pero el interés por la moralidad sexual en Col 3,5-6 y por nuevos valores éticos en la comunidad implica que “despojarse del hombre viejo con sus prácticas” podría incluir nuevas expectativas sobre el trato dado a los esclavos en una comunidad donde a fin de cuentas ya no hay esclavos ni libres (Col 3,11).

Aspectos de identidad parcialmente coincidentes están también relacionados con la cuestión de pertenencia a una familia donde el *paterfamilias* es creyente, frente a la pertenencia a una familia con un no creyente como *paterfamilias*. El código doméstico de Col 3,18–4,1 no distingue explícitamente entre los dos casos, como se hace en 1 Timoteo (6,1-2; cf. 1 Pe 2,18-25), pero ninguno de los dos textos dice de manera explícita que los amos a los que los esclavos deben obedecer sean sus hermanos en Cristo. La cuestión de si en la comunidad cristiana había esclavos propiedad de no creyentes debe quedar al menos abierta, y, dados los persistentes indicios sobre miembros subordinados de familias no creyentes unidos a grupos eclesiales, la presencia de tales esclavos parece lo más probable. Los intérpretes del Nuevo Testamento se enfrentan a muchas preguntas sin respuesta en lo tocante a cómo los esclavos podían interpretar la exhortación a que se sometiesen a sus amos en todo, consideradas las diversas circunstancias de sus vidas (MacDonald, 2007, pp. 100-105).

El tratamiento de la relación amo-esclavo en los códigos domésticos del Nuevo Testamento es en buena parte potencialmente peligroso e insatisfactorio desde una perspectiva moral contemporánea y considerado el uso que se hace de la Escritura para justificar la institución de la esclavitud a lo largo de la historia (sobre estructuras de dominación, véase Schüssler

Fiorenza, 1999, p. ix). Especialmente problemático es el paralelo entre el temor a los amos y el temor al Señor (Col 3,22-24). Pero sigue siendo importante darse cuenta de que, en Colosenses, el parentesco ficticio y la familia simbólica están por encima de las circunstancias concretas de la vida familiar. El temor al Señor es lo que incuestionablemente se presenta como la prioridad máxima de los esclavos. A los amos se les recuerda que tienen un Amo/Señor (el término es el mismo en griego: *kyrios*) en el cielo. Desde una perspectiva similar, la promesa de que los esclavos participarán de la herencia (Col 3,24) refuerza su identidad de hermanos y hermanas en el Señor. Las resonancias contraculturales de este lenguaje se hacen claramente perceptibles cuando tenemos en cuenta que, según la ley, los esclavos no tenían padre ni podían, legítimamente, ser padres a su vez: heredar era algo completamente fuera de su alcance, al no estarles permitido legalmente tener patrimonio, ya que ni siquiera les asistía el derecho a transmitir un nombre de familia.

Dada la naturaleza de la entrega absoluta a Dios Padre (Col 3,17), no es sorprendente que la palabra “hermano” y las relacionadas con ella constituyan un rasgo tan prominente de las comunidades paulinas (Aasgaard, 2004). En la carta de Pablo a Filemón, ese lenguaje se utiliza de manera admirable en la delicada circunstancia de la huida del esclavo Onésimo, a quien ahora Pablo envía de vuelta a Filemón como un nuevo creyente. Pablo pide a Filemón que reciba a Onésimo “ya no como un esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido, que, siéndolo mucho para mí, lo será aún más para ti no solo en la carne, sino también en el Señor” (Flm 16; NRSV). La institución de la esclavitud no fue, ni mucho menos, erradicada en aquellas primeras comunidades cristianas, pero la carta de Pablo a Filemón en particular sugiere que, con respecto a las relaciones entre creyentes, el concepto de una nueva familia podía cuestionar significativamente las normas sociales existentes dentro del contexto de la Iglesia. Aun reconociendo las prerrogativas legales de Filemón como amo, Pablo parece sugerirle intensamente que conceda la libertad a Onésimo. Similarmente, por la prioridad que se daba entre los cristianos al parentesco simbólico y a la familia ficticia, había un peligro latente de que las comunidades de la Iglesia entrasen en conflicto con las familias de las zonas donde se desarrollaban. Los esclavos admitidos en las comunidades contaban con la promesa de que había un solo Dios verdadero que estaba por encima de amos y siervos.

Padres e hijos

Pablo utiliza abundantes y variadas metáforas tomadas del campo de las relaciones paterno-filiales, pero hace muy pocas referencias a hijos reales, vivos (cf., por ejemplo, 1 Cor 7,16; Aasgaard, 2008, p. 249). Por eso llaman la atención los códigos domésticos de Colosenses (3,20-21) y Efesios (6,1-4), ya que, pese a su brevedad, contienen sendas exhortaciones a los

hijos (todavía, al parecer, lo bastante jóvenes para seguir viviendo con los padres, aunque una minoría de estudiosos interpreta que las llamadas están dirigidas a hijos adultos). Ambas exhortaciones constituyen, seguramente, las primeras consideraciones explícitas de las relaciones paterno-filiales en textos del cristianismo naciente (MacDonald, 2008, p. 279).

Como en el caso de las enseñanzas sobre las relaciones amo-esclavo, estas exhortaciones deben ser leídas a la luz de múltiples aspectos identitarios de los miembros de la comunidad. Algunos padres e hijos pertenecientes a ella eran, sin duda, esclavos. A causa de las mezclas de familias después de los divorcios y de las nuevas nupcias contraídas tras enviudar, como dijimos anteriormente, algunos hijos no vivían en la misma casa que uno de sus padres y, en el caso de hijos de esclavos, podía darse que ninguno de sus padres viviera con ellos. Además, cabía la posibilidad de que uno de los padres, o acaso los dos, no fueran creyentes.

Dado lo que hemos visto sobre la herencia, la situación de los hijos de esclavos resulta particularmente interesante. En los hogares del mundo romano era muy corriente que esclavos cuidadores criasen a sus propios hijos junto con los de sus amos y que todos esos niños, formando un grupo mixto, compartiesen espacios y juegos, sobre todo en los primeros años de la infancia. Pero, en contraste con las realidades de la edad temprana, el discurso ideológico favorecía la división que inevitablemente acabaría separando al adulto esclavo del adulto libre (Séneca, *Epistulae morales* 12.3; MacDonald, 2007, pp. 106-107). Textos antiguos presentan al esclavo como un ser en perpetuo estado de infancia, incapaz de madurar y de participar en el ciclo familiar/económico de sucesión y transferencia de propiedad. En cambio, los hijos de hombres libres eran considerados esenciales para la continuidad de la familia y vistos como una fuente de consuelo y protección en la vejez (Aasgaard, 2008, p. 253; Parkin, 2003, 205-15).

Al emplear el mismo lenguaje y exhortar tanto a los esclavos como a los hijos a obedecer “en todo” (Col 3,20,22), el código doméstico de Colosenses refleja la posición tradicional del cabeza de familia y del propietario de esclavos. En muchos sentidos, la enseñanza concerniente a la relación padre-hijo es el aspecto más convencional de los códigos domésticos de Colosenses y Efesios. El concepto del deber de honrar a los padres (implícitamente, en su ancianidad) que se encuentra en Ef 6,2 (citando Éx 20,12; Dt 5,16) era un valor básico en el mundo mediterráneo antiguo (Plevnik, 1993, p. 97). La tradición bíblica y la tradición moral grecorromana coinciden en que los hijos deben honrar y obedecer a sus progenitores (Balch, 1992, p. 403), y este es el ideal que encontramos también en los códigos domésticos. Al mismo tiempo, los códigos del Nuevo Testamento parecen adoptar enfoques más moderados con respecto a la disciplina de los hijos, evitando la mención de consecuencias rigurosas que la desobediencia acarrea (cf., por ejemplo, Dionisio de Halicarnaso, *Ant. rom.* 2.26.1-4; 2.27.1) y advirtiendo a los padres que no deben ser

demasiado imperiosos, para no desanimar a sus hijos (Col 3,21; Ef 6,4). Además, la educación de estos surge por primera vez como una prioridad de la comunidad en Ef 6,4, donde se insta a formarlos “en la disciplina e instrucción del Señor”. Esto es coherente con la centralidad de la educación de los hijos como rasgo de la identidad judía (véase, por ejemplo, *Contra Apión* 1.60; 2.173, 2.178, 2.204; cf. Filón *Hypothetica* 7.14; MacDonald, 2008, pp. 286-287) y marca el comienzo de un interés en la socialización cristiana de los hijos, que, más allá del Nuevo Testamento, continúa en los escritos cristianos del siglo II (cf. *1 Clemente* 21.6, 8; *Didajé* 4.9; Policarpo, *Carta a los filipenses* 4.2).

Pese a las muchas alusiones convencionales en los códigos domésticos de Colosenses y Efesios, se percibe cierta resistencia a equiparar la autoridad parental y la autoridad divina. En escritos judíos y grecorromanos está bien atestiguado el paralelo entre los padres y Dios o los dioses (por ejemplo, en Filón, *De specialibus legibus* 2.225-227; cf. 2.231; 4.184; Josefo, *Contra Apión* 2.206; Estobeo, *Antología* 4.25.53). Pero en los evangelios (por ejemplo, en Mt 11,25) hay ciertamente elementos de la enseñanza de Jesús que pueden interpretarse como una formulación del derecho a liberarse de la autoridad de padres y amos en determinadas circunstancias (Gundry-Volf, 2001, p. 56). Efesios 6,4 apunta a la familia (y últimamente a la iglesia doméstica) como contexto de la educación cristiana de los hijos, y es difícil evitar la impresión de que este grupo familiar ficticio podía causar trastorno a las familias verdaderas y frustrar sus esperanzas para el futuro. El ascetismo y la captación de miembros subordinados de la familia eran potencialmente muy amenazadores, sobre todo combinados con un mensaje sin concesiones. Esto es ilustrado de manera especialmente clara por el escrito del siglo II *Hechos de Pablo y Tecla*, que narra la historia de la fascinación de la joven virgen Tecla con el mensaje ascético del apóstol Pablo.

La crítica más minuciosa y elaborada del cristianismo primitivo debida a un autor no cristiano, Celso, ponía el acento en la captación de niños faltos de instrucción y de supervisión, junto con esclavos y mujeres (Orígenes, *Contra Celso* 3.44; 3.50; 3.55). Aunque claramente dirigidas a presentar el cristianismo bajo la peor luz posible, las imágenes esbozadas por Celso no dejan de tener algo de credibilidad. Él habla de los cristianos insensatos que animan a los niños a rebelarse contra la autoridad de padres y maestros, con el propósito de que adopten una nueva manera de vivir en lugares de mala fama donde encontrarán compañeros de juegos: el taller del cardador de lana, el del zapatero o el local de la lavandera (Orígenes, *Contra Celso* 3.55). Esos lugares de trabajo solían estar conectados con viviendas en el mundo romano (Meeks, 1983, p. 30), ya que las casas frecuentemente incorporaban tiendas con puerta a la calle. A veces, cuando las condiciones eran muy modestas, las familias compartían una o dos habitaciones situadas inmediatamente encima del local. Alineándose tan estrechamente con el mundo físico de la familia, el cristianismo

primitivo pudo aprovechar la infraestructura y las redes de relaciones existentes, que sin duda facilitaron la expansión del movimiento. Pero, como de manera tan clara ilustran los comentarios de Celso, esa tendencia del cristianismo primitivo pudo ser vista como una fuente de peligro para no cristianos que consideraban a sus familias como vitales para su propio bienestar y el de sus descendientes.

Lectura adicional

Aasgaard, R., *“My Beloved Brothers and Sisters!” Christian Siblingship in Paul*, T & T Clark International, Londres 2004.

Balch, D. L., *Let Wives be Submissive: The domestic Code in 1 Peter*, SBLMS 26, Scholars, Chico (CA) 1981.

Dixon, S., *The Roman Mother*, University of Oklahoma Press, Norman (OK) 1988.

Glancy, J. A., *Slavery in Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Gundry-Volf, J. M., “The Least and the Greatest: Children in the New Testament”, en M. J. Bunge (ed.), *The Child in Christian Thought*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2001, pp. 29-60.

Moxnes H. (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, Routledge, Londres 1997.

Osiek, C., y D. L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches. The Family, Religions, and Culture*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 1997.

——— y M. Y. MacDonald, con J. H. Tulloch, *A Woman’s Place: House Churches in the Earliest Christianity*, Augsburg Fortress, Minneapolis 2006.

Parkin, R., *Kinship: An Introduction to the Basic Concept*, Blackwell, Oxford 1997.

Rawson, B., *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Saller, R. P., “Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household”: *CP* 94 (1999) 182-197.

———, “Household and Gender”, en W. Sheidel, I. Morris y R. Saller (eds.), *The Cambridge*

Economic History of the Greco-Romand World, Cambridge University, Cambridge 2007, pp. 87-112.

Satlow, Michael L., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2001.

Los conceptos de género en el mundo imperial romano

Carolyn Osiek y Jennifer Pouya

Después de la serie de guerras civiles que en el siglo I a. C. convulsionaron la República romana, uno de los objetivos que se propuso el gobierno imperial instaurado a continuación fue redefinir Roma como una sociedad caracterizada por los valores domésticos. La familia iba a ser la institución alrededor de la cual se construiría la vida civil romana. Augusto dio siempre especial importancia a los valores de la familia –matrimonio, crianza de hijos y trabajo de la mujer dentro del hogar– en los discursos, en las leyes y en el arte estatal, sacando lo que era considerado de la esfera privada a la discusión pública y a la legislación (Milnor, 2005, pp. 4, 27).

A partir del año 18 a. C. empezaron a promulgarse nuevas leyes, destinadas a fomentar el matrimonio y la procreación. Una de ellas preveía incentivos para las parejas casadas que tuvieran hijos: la esposa, si era una mujer libre, podía quedar exenta de tutela legal masculina por tres hijos que trajera al mundo, y por cuatro si era liberta. Otras leyes imperiales fueron decretadas para evitar vínculos y relaciones sexuales no deseables: se prohibía a los hombres libres casarse con prostitutas, quedaba proscrito el adulterio y se introdujeron varias restricciones con respecto a los matrimonios entre personas de clases distintas (Dixon, 1998, pp. 73-85; Langlands, 2006, p. 20). Estas leyes arrojan luz sobre el ambiente socio-histórico que sirve de fondo a los escritos de Pablo sobre mujeres y hombres.

Honor y vergüenza en el mundo imperial

En ciudades grecorromanas del siglo I densamente pobladas, donde una verdadera privacidad era difícil de conseguir y a menudo considerada sospechosa, las personas se observaban críticamente unas a otras en la esfera pública. El honor era una forma de autoestima y un modo de competir con los demás. Los códigos de honor regían en las distintas clases sociales, pero de diferentes maneras. “El honor de los pobres se expresaba en delicado

contraste con el de la aristocracia; el de las mujeres tenía su contrapunto en el de los hombres. A veces sus estrategias eran espejos, a veces complementos, a veces alternativas, pero siempre estaban en relación” (Barton, 2001, pp. 13, 21-22; Langlands, 2006, p. 20). La vergüenza era sensibilidad respecto al propio honor en sí y en comparación con los demás. Es esencial percibir los protocolos y el lenguaje de honor-vergüenza grecorromanos al leer las cartas de Pablo.

¿Cómo se entendía la masculinidad en el mundo grecorromano?

Para apreciar los conceptos de género imperantes en el siglo primero de nuestra era necesitamos darnos cuenta de que los antiguos no pensaban en nuestros términos dicotómicos, biológicos, que definen los sexos masculino y femenino. Más bien, el género era visto como un modelo de dos estructuras dinámicas e interactivas: una jerarquía cósmica y una regulación del deseo. La masculinidad y la feminidad estaban situadas en dos diferentes polos de un espectro, que expresaba la interrelación de la masculinidad y la feminidad como superior/inferior en cuanto a la jerarquía, más/menos poderoso en cuanto al estatus y penetrador/penetrado en cuanto al rol sexual.

Por encarnar las polaridades negativas, las mujeres representaban las debilidades de la estructura social y los peligros para ella. Así, una mujer griega o romana era por definición el receptáculo penetrado, vacío que llenaba su marido (véase 1 Tes 4,4), mientras que el ciudadano varón era legalmente libre y se esperaba de él que penetrase a sus compañeros sexuales: su mujer, esclavos, prostitutas y, ocasionalmente, actores o bailarines.

(Swancutt, 2004, pp. 54-55)

A causa de este paradigma, el género no era una característica estable. La masculinidad no venía dada, sino que había que alcanzarla (Swancutt, 2004, p. 55). Ser un hombre en el mundo antiguo era participar en un acto de equilibrio: tenía que parecer masculino, pero no *demasiado* masculino. Aun así, como veremos, le convenía más a un hombre pecar de excesiva masculinidad que de lo contrario.

Los hombres eran impulsados a perseguir el honor y la gloria activamente. En una sociedad de honor-vergüenza, la masculinidad tenía que estar constantemente puesta a prueba, sobre todo compitiendo con otros hombres. Se podía haber nacido individuo del sexo masculino (griego *arsēn*; latín *mas*) o humano (*anthrōpos*, *homo*) y aun así no ser un hombre (*anēr*, *vir*); solamente se podía alcanzar la categoría de *vir* empeñándose en la búsqueda de honor, que era considerado la cualidad moral que denotaba virtud y valor.

Interrelacionado con el marco del espectro jerárquico cósmico estaba el debido control del deseo sexual. La característica más importante de un hombre de honor era el autodomínio. El hombre debía probar que controlaba sus “pasiones”, como la ira, la codicia, los apetitos de placeres deshonestos y los excesos de todo tipo. La prueba del autodomínio la conectaba él con el uso de la razón, que era, naturalmente, un atributo masculino. Un hombre debía mostrar, además, dominio de las mujeres, de los hijos y de los siervos dentro de su casa.

Los moralistas antiguos recomendaban las privaciones físicas, aunque en una medida limitada: ayunar, dormir en el suelo y llevar ropas bastas eran prescripciones frecuentes. En su autobiografía, el historiador judío Josefo describe las privaciones físicas que sufrió voluntariamente. Después de la preparación intelectual de los fariseos, los saduceos y los esenios a la edad de dieciséis años, optó por vivir durante tres años en el desierto, vestido con cortezas y hojas de árboles y bañándose en agua fría día y noche en busca de purificación (*Vida* 2.11).

Mientras que la masculinidad estaba siempre bien vista, el afeminamiento se consideraba detestable. Lo siguiente peor, según la mentalidad masculina, era ser mujer. Pero en el mundo romano había diferentes normas de masculinidad que competían entre sí. Las personas cultivadas podían entender la masculinidad como una adecuada formación del carácter, en tanto que otros la relacionaban más bien con la valentía.

¿Cómo se entendía la feminidad en el mundo de Pablo?

Hemos visto lo poco conveniente que podía resultarle a un hombre ser afeminado, pero una mujer tenía que caracterizarse por cualidades femeninas. Una mujer virtuosa era ante todo una mujer fiel y obediente, una buena madre y una buena administradora de su hogar. Se entendía también que una “mujer virtuosa” era más emotiva que racional, aparte de físicamente débil, crédula y particularmente asequible al halago y el engaño (Dixon, 1988, p. 87). Interpretando la propensión de Eva a ser engañada por la serpiente en Génesis 3, el filósofo judío Filón escribe que la serpiente habló a Eva en vez de a Adán porque es más fácil engañar a la mujer que al hombre, cuyo juicio, como su cuerpo, es masculino y racional, mientras que el juicio de la mujer es menos sólido y acepta más fácilmente la falsedad (*Cuestiones sobre el Génesis* 1.33).

La mujer virtuosa estaba continuamente preocupada por su honor, entendido como la reputación de controlar debidamente la sexualidad. Una “mujer mala”, que no mostraba la necesaria preocupación por su honor, era vista como rapaz, infiel y codiciosa. Aunque a muchos de los que vivimos en las actuales sociedades occidentales nos resulta difícil

entenderlo, el deliberado y constante “pasar por alto” a las mujeres en fuentes literarias de las antiguas sociedades grecorromanas bien podría ser una manera de “honrarlas” a ellas —o a los miembros varones de sus familias—, en lugar de una muestra de desprecio o falta de interés, porque la mujer de buena reputación no debía ser objeto de comentario alguno (Barton, 2002, pp. 218-219).

El ideal de Augusto para la sociedad romana de una vida armoniosa en el ámbito doméstico probablemente no se hacía realidad en el caso de las familias pobres, cuyos miembros femeninos no podían permitirse permanecer en casa. Las viviendas de los pobres carecían de espacio e intimidad suficientes; en ellas, los niños no tardaban seguramente en aprender acerca del sexo. Los datos llegados hasta nuestros días indican que las chicas de las clases acomodadas se casaban muy jóvenes, entre los doce y los diecisiete o dieciocho años, en tanto que las de clases menos pudientes lo hacían algo más tarde, entre los diecisiete y los veinticinco, por lo general. El matrimonio suponía un dramático cambio de estatus para las chicas. Al casarse, la joven pasaba a vivir en casa de la familia de su marido y se esperaba que se pusiera a administrarla, aunque tuviera menos experiencia que otros miembros del grupo familiar.

Había en el mundo romano una clara diferenciación del trabajo en lo tocante al género. En las clases altas, a las mujeres les correspondía supervisar las labores domésticas, cuidar de los hijos y otros miembros de la familia y atender a los deseos de sus esposos, mientras que a estos les incumbía trabajar en el sector público y en el discurso intelectual y político con otros hombres. Dentro del contexto doméstico, una mujer respetable, una matrona, probablemente ejercía un notable control y actuaba con bastante autonomía. Gobernaba a los esclavos de la casa, se ocupaba de acoger debidamente a los invitados de su esposo y asistía con él a los actos sociales. Aunque a ella le estaba vedado entrar en política de manera directa, podía mantener a su cónyuge informado de cuestiones políticas de interés gracias a confidencias obtenidas en conversaciones con otras señoras. También, dada la prelación de la posición social sobre el género en el Imperio romano, las mujeres de las clases altas solían participar activamente en muchos ámbitos de la sociedad. Numerosas mujeres eran bienhechoras, propietarias de bienes raíces, fundadoras y patronas (Hemelrijk, 1999, pp. 9-10).

La matrona honorable gozaba de la consideración de todos en la familia, donde se le daba el deferente título de *kyria* en griego, *domina* en latín, incluso por su marido, en reciprocidad al respeto que de ella recibía (Seller, 1998, p. 86). La categoría y la autoridad de una mujer aumentaban cuando llegaba a ser madre, particularmente de varones. Algunas madres ejercían un poder político significativo a través de sus hijos. En cambio, la esterilidad, la resistencia a tener niños y la sensualidad en su manera de conducirse pasada la edad fértil solían ser descritas como reprensibles en las mujeres (Langlands, 2006), 132). Pero la libertad de la

matrona tenía otro límite, este temible: el *paterfamilias* tenía la autoridad, la última palabra, para determinar el nacimiento de un hijo: si se le criaba o se le dejaba morir.

Conviene hacer una observación final e importante respecto al género antes de que pasemos a considerar los escritos paulinos sobre el tema. Se consideraba que algunas personas no pertenecían a género alguno. Entraban en esa categoría los hombres juzgados no suficientemente varoniles: de los esclavos, los enemigos vencidos y los bárbaros se decía que carecían de *andreia* (griego), *virtus* (latín), virilidad (Ivarsson, 2007, pp. 165-166). Tampoco a las esclavas se las adscribía a un género, que culturalmente implicaba reunir ciertas características y estaba relacionado con unas determinadas expectativas. Los esclavos, pues, no podían atribuirse honor, ni estatus, ni derechos, ni protección con base en su masculinidad o feminidad. En la casa, entre quienes carecían de toda autoridad, los más marginados eran las mujeres y los niños sometidos a esclavitud. Además, la condición de esclavos implicaba también que hombres y mujeres no tuviesen privacidad sexual. Podían ser usados sexualmente en cualquier momento por su amo o por quien contase con el permiso de este.

1 Corintios 11,2-16 y 14-35

Pablo escribió 1 Corintios en Éfeso, quizá a mediados de los años cincuenta del siglo I d. C., en respuesta a informes orales y a una carta que había recibido de la comunidad corintia, la cual estaba integrada en buena medida por gentiles. El apóstol, hondamente preocupado por las divisiones en ella reinantes, proporciona orientación sobre múltiples cuestiones.

En 1 Cor 11,2-16 da normas para hombres y mujeres respecto al cubrimiento de la cabeza durante el culto. A lo largo de los siglos, este pasaje ha sido fuente de debate para estudiosos, teólogos, eclesiásticos, etc. Algunos postulan que, como difiere lingüística y temáticamente de otros escritos sobre las mujeres –sobre todo comparado con Gál 3,28–, tiene que ser una interpolación posterior, si bien esta opinión es claramente minoritaria entre los especialistas. Hay numerosas cuestiones que siguen siendo muy discutidas; entre ellas, qué quiere decir realmente Pablo con su uso de *kephalē* (“cabeza”) y con “por razón de los ángeles” (11,10), si lo que le interesaba principalmente era el decoro de las *mujeres*, y si se refería a prendas de la cabeza o a estilos de peinado. Un asunto de más calado es si Pablo pretendía subordinar las mujeres a los hombres.

Es muy conveniente notar el contexto literario de 11,2-16, que sigue de inmediato a las consideraciones de Pablo sobre lo inmolato a los ídolos (8,1–11,1) y precede a su discurso sobre la “cena del Señor” (11,17-34). En este contexto mucho más amplio, el apóstol está preocupado por un problema religioso. Para el estudio de 1 Cor 11,2-16 es decisivo darse

cuenta de que Pablo estaba respondiendo de manera específica a asuntos concretos de una comunidad. Este pasaje no es una declaración sistemática, general, sobre roles y comportamientos de género.

En el versículo 2, Pablo alaba a los corintios por seguir las tradiciones que él les ha transmitido. Aunque no está claro a qué tradiciones se refiere, muchos estudiosos opinan que es “la inclusión escatológica de hombres y mujeres como participantes activos en la oración y en el discurso profético” (Thistleton, 2000, p. 811). Pablo introduce un “código de vestimenta limitado” en los versículos 4 y 5, según los cuales las mujeres deben cubrirse la cabeza cuando oren o profeticen. Instruye a los creyentes para que manifiesten el orden de la creación, establecido por disposición divina, jerárquico y patriarcal, con Dios como la cabeza de Cristo, Cristo como la cabeza del hombre y el hombre como la cabeza de la mujer (Collins, 1999, p. 401). Dentro de esa ordenación está el rol masculino de Pablo como *paterfamilias* que hace llegar la autoridad de Dios a esos corintios.

En 11,4-6, Pablo enfoca la cuestión de la cabeza descubierta o no desde una perspectiva de honor-vergüenza. Insiste en que los hombres reflejan la “gloria” de Dios en vez de la “imagen” de Dios, como en los pasajes del Génesis a los que él alude (Gn 1,27; 2,21-23). Le preocupa la respetabilidad de la comunidad corintia vista desde fuera. Si son percibidos como un grupo que no observa una conducta respetable, no serán aceptados en su mundo social y, por tanto, les resultará difícil vivir con seguridad y evangelizar a otros. Pero la preocupación de Pablo por mantener una aceptabilidad social revela preocupaciones más hondas. Desea que la comunidad corintia afirme públicamente su capacidad de asumir liderazgo, haciéndose así acreedora al honor masculino. Como hemos visto, en la antigüedad se esperaba que los hombres probasen públicamente su honor. Dado que la comunidad refleja la familia, el cuerpo femenino se convierte en el campo de batalla cultural y retórico para el honor de Pablo y la comunidad. Es claro en 11,5 que las mujeres de la comunidad corintia oran y profetizan. Controlando el comportamiento de las profetisas, Pablo afirma su control de la comunidad como familia, uno de los principales contextos para el ejercicio del poder masculino.

La palabra griega *kephalē*, que significa “cabeza”, es esencial para el argumento esgrimido aquí por el apóstol. La encontramos nueve veces en este pasaje (11,3.4.5.7.10). Aunque algunos estudiosos opinan que *kephalē* tiene el sentido de “fuente” en este contexto, más probablemente se refiere a la cabeza. Su uso es problemático: mientras que hay muchos otros contextos donde una persona es “cabeza”, o sea, tiene autoridad sobre un grupo, apenas hay precedente para este significado de persona con autoridad sobre otra persona. Cabe pensar que existe un juego de palabras en los versículos 5 y 10, donde Pablo exhorta a la mujer a tener autoridad sobre su cabeza y a no afrentarla. No solo está él preocupado por la vergüenza de la cabeza descubierta en la mujer, sino por la vergüenza para su cabeza metafórica: su

marido o los demás miembros masculinos de la asamblea corintia.

Pablo justifica su requerimiento de que las mujeres se cubran la cabeza en la Escritura (vv. 7-12), en la naturaleza (vv. 13-15) y en la costumbre de la Iglesia (v. 16). Basándose en el relato de la segunda creación de Génesis 2, Pablo argumenta en 11,7-9 que la mujer fue creada del hombre y para el hombre. Pero en los versículos 11-12 declara que los hombres y las mujeres son interdependientes y reconoce que los hombres han nacido de las mujeres. Afirmar las diferencias de género de dos maneras distintas: jerárquica (11,7-9), pero también complementaria (11,11-12).

Por último, como hemos indicado, en los versículos 14-16 apoya ulteriormente su argumento sobre la necesidad de que las mujeres se cubran, y para ello apela a la naturaleza (vv. 14-15). La palabra que utiliza para “naturaleza” (*physis*) era usada con muy variados significados, en su mayor parte relacionados con lo que se podría llamar condicionamiento cultural. Es así como funciona en este caso. Pablo acaba de decir en el versículo 13 que conviene que las mujeres tengan la cabeza cubierta durante la oración. Se esfuerza por conseguir que su incipiente comunidad corintia observe debidamente las convenciones sociales del siglo I para que mantenga su honor público.

1 Corintios 14,33-35 es otro pasaje que sigue dando problemas a los comentaristas. Pablo pide a las mujeres que permanezcan calladas y sumisas en las asambleas y que, si tienen alguna pregunta, la formulen a sus maridos en casa y no durante el culto. De nuevo, algunos estudiosos sostienen que estos versículos son una interpolación, si bien en este caso hay algún indicio manuscrito que parece apoyar tal tesis. ¿Por qué habría pedido Pablo que las mujeres guardasen silencio durante el culto, cuando existe el dato de que oraban (en voz alta) y profetizaban bajo esa circunstancia (cf. 1 Cor 11,5; 14,31)? Hay quienes se preguntan si los versículos 34 y 35 eran un dicho corintio que Pablo cita antes de rechazarlo. Otros insisten en que lo que preocupaba al apóstol era que se mantuviese el debido decoro y que las mujeres se abstuviesen de preguntar porque dificultaban el buen desarrollo de la asamblea. Pero ¿por qué habrían de ser solo mujeres quienes formularan preguntas? Otros, en fin, argumentan que la palabra empleada aquí para “hablar” (*lalein*) a veces (pero no siempre) hace referencia a declaraciones extáticas, que, naturalmente, podían producir alteración. Ahora, Pablo ya ha mencionado como algo normal la intervención de mujeres en calidad de profetisas (11,5).

En estos versículos percibimos de nuevo la preocupación principal del apóstol, que es la posible vergüenza para la comunidad. Pablo considera indecoroso (*aischron*) que la mujer hable en la asamblea. Debemos recordar que en el honor de un hombre influía la conducta pública de su mujer, como hemos visto en 11,2-16. Una vez más, lo importante es el debido orden mantenido en público, a fin de que la comunidad (y en definitiva Pablo) no sufra la

vergüenza de una fama negativa.

1 Timoteo 2,9-15

1 Timoteo, una de las tres llamadas “epístolas pastorales” (con 2 Timoteo y Tito), es una carta exhortatoria compuesta para persuadir a una comunidad cristiana primitiva de que observe ciertos comportamientos y de que sus miembros asuman roles sociales distintos en conformidad con su sexo, así como para prevenirla contra los falsos maestros. No hay acuerdo entre los especialistas sobre la datación original de la carta ni sobre el verdadero lugar de redacción, aunque posiblemente fue escrita a comienzos del siglo II y en Éfeso. La mayor parte de los estudiosos estiman que las epístolas pastorales son seudónimas, compuestas varias generaciones después de la muerte de Pablo. Las diferencias entre estas cartas y las indiscutidamente paulinas en estilo, vocabulario y teología apoyan tal opinión. Se sabe muy poco de los originales destinatarios de la carta, aunque pudieron ser los miembros de una iglesia en la que había diversidad socio-económica, si algunas de las mujeres pertenecientes a ella llevaban oro y perlas (2,9).

El autor, posiblemente un admirador de Pablo del siglo II, deseoso de fomentar la reputación del apóstol, expresa graves preocupaciones por la apariencia pública de esta comunidad cristiana en el Imperio romano. Se esfuerza en imponer códigos patriarcales jerárquicos de tipo tradicional. Del varón cristiano espera que ejerza el autodomínio y que controle también la conducta de los miembros de su familia. Como la mayoría de los escritos bíblicos, la primera Carta de Timoteo está dirigida a hombres, quizá líderes eclesiales; ellos se encargarán de instruir convenientemente a las mujeres, los niños y los esclavos. Se indican claros roles y conductas según el sexo; la distinción entre el papel de los varones y el de las mujeres es esencial a lo largo de la carta en la interpretación que el autor hace de la masculinidad (D’Angelo, 2003, pp. 272-273). Este adapta ideales jerárquicos tradicionales relativos a la familia y los aplica a la familia extensa que es la comunidad.

El pasaje 1 Tim 2,9-15 se centra en el vestido y la conducta que conviene a las mujeres principalmente en público, pero también en ámbitos privados. En este controvertido texto, se dice que las mujeres han de ser sumisas, guardar silencio y abstenerse de ejercer autoridad sobre un hombre. Puesto que Eva fue engañada y pecó (¡ella sola, para el autor de 1 Timoteo!), las mujeres están subordinadas a los hombres; aun así, se salvarán mediante la maternidad siempre que muestren la debida conducta modesta y santa. Muchas de las palabras en estas instrucciones reflejan el lenguaje de honor-vergüenza. El pasaje está encerrado por la palabra griega *sophrosynē* (2,9.19), traducida diversamente como modestia, discreción o autodomínio.

En 2,9 se dice que las mujeres han de vestirse con *aidōs*, que se aproxima a nuestra palabra “modestia” y también a *sophrosynē*. Esas mujeres cristianas tienen que manifestar un sentimiento positivo de modestia en su atuendo, evitando una obvia exhibición de riqueza con adornos de oro o perlas, vestidos costosos y trenzados en los cabellos. Lo que debe destacar en ellas son más bien sus buenas obras (2,10). La crítica de los adornos femeninos por parte de varones era tradicional, generalmente a causa del temor al poder económico que ostentaban las mujeres que portaban esos ornatos. La prescripción plasmada aquí podría ir en la misma línea. También, oponiéndose a que las mujeres hicieran gala de buena posición, quizá el autor de la carta esperaba evitar a los cristianos varones el posible ridículo público de que personas ajenas a la comunidad pensasen que las mujeres habían tomado en ella los mandos.

La exhortación continúa con la recomendación a las mujeres de que guarden silencio y sean sumisas. No deben enseñar ni dominar a hombres. Aunque el autor hace una recomendación similar de silencio en 2,2, su preocupación aquí es que haya una vida generalmente pacífica para todos. En 2,11-12, la imagen pasa a ser de “silencio verbal y subordinación social” de las mujeres (Bassler, 1996, p. 59). La prohibición de 2,12 difiere marcadamente de las referencias a las mujeres en cartas de origen paulino indiscutido, donde Pablo hace referencia a Junia como apóstol (Rom 16,7), a Febe como diaconisa (16,1) y a Prisca (1 Cor 16,3; Rom 16,3), Evodia y Síntique (Flp 4,2) como sus colaboradoras, funciones todas ellas en las que podría haber estado incluida la enseñanza. Para el escritor de 1 Timoteo, “la existencia de mujeres autónomas en la familia de Dios indica que los dirigentes masculinos de esa iglesia no han sabido gobernarla como el Pastor demanda” (Glancy, 2003, p. 254).

El autor defiende sus prescripciones ofreciendo dos pruebas bíblicas: la primera, del orden de la creación según Génesis 2, donde el primogénito tiene un estatus superior, y la segunda, de Génesis 3, donde Adán y Eva son engañados por la serpiente. Como hemos visto, en el mundo antiguo había un estereotipo popular sobre la proclividad de las mujeres a dejarse engañar. Por eso el autor de 1 Timoteo recomienda a los varones cristianos que estén atentos a esa propensión (1 Tim 5,11-12.15). Los lectores y oyentes masculinos de 1 Timoteo deben estar vigilantes para proteger a esas mujeres de potenciales embaucadores, ejerciendo el control masculino (Heidebrecht, 2004, p. 179).

El último versículo de este pasaje es problemático. En 2,15, el autor dice que “ella” se salvará si [ellos/ellas] perseveran en la fe, el amor y la santidad con autodomínio (*sophrosynē*). ¿Significa esto que la maternidad es una condición para la salvación de la mujer? Y ¿quiénes son “ellos/ellas”? ¿Mujeres, hombres y mujeres, o incluso niños? Se han ofrecido numerosas interpretaciones de este versículo. Dado el probable contexto social del siglo II, correspondiente al autor y su público, y consideradas las tendencias socialmente conservadoras de aquel, probablemente el versículo indica que las mujeres deben ceñirse a

sus funciones domésticas socialmente aceptables.

El homoerotismo en el mundo de Pablo

Pocos escritos del Nuevo Testamento son tan discutibles para los cristianos de nuestros tiempos como los textos sobre homosexualidad supuestamente escritos por Pablo. Vamos a examinar dos pasajes de cartas paulinas: 1 Cor 6,9 y Rom 1,26-27. Pero antes de hacerlo necesitamos considerar brevemente la idea que el mundo grecorromano tenía de la sexualidad, diferente de su concepto del género, que ya hemos examinado. El sexo era considerado normalmente como una relación de dominio y sumisión: el género, la clase social y la posición económica eran determinantes para los roles de dominador y dominado en las relaciones sexuales. Los antiguos juzgaban que el deseo sexual era necesario dentro de la moderación, pero peligroso cuando se caía en el exceso. Según teorías médicas de entonces, en el equilibrio natural del cuerpo había elementos cálidos y fríos, secos y húmedos. Los individuos de sexo masculino eran descritos como cálidos y secos (cualidades preferibles, naturalmente), y los de sexo femenino como fríos y húmedos. Se consideraba que el deseo sexual se originaba a partir del calor natural del cuerpo. El calor proveniente del deseo era esencial para la producción de semen y para el embarazo de las mujeres, pero el exceso de apetito sexual se veía como una enfermedad. Un hombre saludable debía mantener el equilibrio entre un calor excesivo, asociado con la virilidad juvenil, y un frío excesivo, peligrosamente cercano a la feminización. Se pensaba que el deseo de la mujer estaba limitado por su naturaleza física, cuya finalidad era la procreación. Sorprendentemente, sin embargo, reinaba la idea de que a las mujeres les costaba más que a los hombres resistir el deseo y también se creía que, una vez que ellas lo experimentaban, llegaban a ser insaciables. Y como una inapropiada actividad sexual de la mujer podía deshonar a los hombres de su familia, a ellos les correspondía ejercer autoridad sobre la sexualidad femenina. Las mujeres podían tener relaciones sexuales solo dentro del matrimonio y solo para procrear. Generalmente, se consideraba aceptable que un hombre tuviese relaciones sexuales no solo con su mujer, sino también con esclavas y prostitutas. Pero la incapacidad de ejercer el autodomínio conducía a la sospecha de afeminamiento, precisamente porque era “propio de mujeres” no saberse controlar.

En el mundo occidental contemporáneo hemos aprendido a pensar y hablar en categorías de homosexualidad y heterosexualidad, pero el concepto de orientación sexual era desconocido en la antigüedad. Las antiguas lenguas mediterráneas no tenían términos claros para “homosexual”, “heterosexual” y “bisexual”. Los griegos y romanos no condenaban la homosexualidad en sí misma, como quizá imaginamos. Más bien, lo que criticaban los moralistas era el deseo desordenado, en el que veían también la razón del desorden en las

relaciones heterosexuales. Las relaciones entre individuos de un mismo sexo eran vistas como una manifestación extrema de deseo *heterosexual* (Martin, 2006, pp. 137-138). Los moralistas censuraban asimismo el comercio sexual anal, porque entendían la sexualidad como una oposición binaria entre penetrador y penetrado. La auténtica vergüenza para un varón no era necesariamente participar en relaciones homosexuales, sino hacerlo en el rol de penetrado. El hombre de verdad desempeñaba siempre un papel activo, no pasivo, tanto en el sexo como en todo lo demás. Solo las mujeres, los esclavos y los niños podían ser los penetrados. Las relaciones sexuales eran consideradas como un encuentro intrínsecamente no igualitario en el que los participantes “actuaban cada uno en el papel que, con arreglo a la distinción jerárquica, les correspondía social y sexualmente” (Halperin, 2002, p. 255).

Aunque a nosotros nos cueste entender la práctica de la pederastia (relaciones de hombres con chicos preadolescentes), estaba extendida en el mundo grecorromano. Cuando esa práctica surgió en la Grecia antigua, el hombre adulto era visto como un mentor del chico a través de su período de iniciación. Los moralistas de la antigüedad criticaban a veces esas relaciones porque temían que el menor no llegara a madurar adecuadamente en la masculinidad si asumía demasiado a menudo el papel de penetrado (Swancutt, 2004, pp. 56-57).

La palabra “lesbiana” tiene su origen en la isla griega de Lesbos, donde la poetisa Safo escribió poemas líricos a finales del siglo VII y comienzos del VI a. C. Muchos de sus poemas expresan el deseo de chicas y mujeres y el amor por ellas, pero incurriríamos en un anacronismo si aplicásemos la idea moderna del lesbianismo a Grecia o Roma. La más antigua expresión de deseo homosexual femenino llegada hasta nosotros es el fragmento de una oda escrita por el poeta masculino Alcman en la última parte del siglo VII a. C. Es notable que un hombre describa una expresión homoerótica femenina, pero había lectores varones que admiraban los escritos de Safo, quien, en comedias atenienses de los siglos V y IV, era presentada como amante de hombres y, ocasionalmente, como prostituta. Sus escritos sobre deseo sexual por otras mujeres no se consideraban inusitados. No fue hasta finales del siglo I a. C. y comienzos del I d. C. cuando los poetas romanos Horacio y Ovidio cuestionaron por primera vez el homoerotismo de Safo, y solo a partir del siglo II la isla de Lesbos fue asociada con la homosexualidad femenina (Halperin, 2002, pp. 230-231).

1 Corintios 6,9

Aunque Pablo habló a veces de sexo en sus cartas, no parece que este asunto ocupase un puesto principal en su pensamiento. Dijo muy poco al respecto en Romanos, su epístola teológicamente más compleja (Hays, 2004, p. 137). En 1 Corintios aborda cuestiones

sexuales, impulsado por una preocupación mayor, la de la unidad, y con el fin de determinar los comportamientos debidos desde la perspectiva del género. Aun así, no ha faltado interés a lo largo de los dos milenios por lo que Pablo opinaba sobre el sexo y el matrimonio.

En el texto de 1 Cor 6,10 se ha percibido desde hace mucho una lista de vicios, utilizada en la antigüedad para instruir en la recta conducta moral. Los vicios corrompían a los hombres, influyendo negativamente en su masculinidad y capacidad para ejercer el poder. Estar lleno de vicios era ser como una mujer; de hecho, el afeminamiento solía figurar en las listas de vicios. Las que Pablo incluye en 1 Cor 5,10, 5,11 y 6,9-10 parecen estereotipadas, y el lenguaje no es característicamente paulino. La enumeración de vicios en 1 Cor 6,9-10 tenía probablemente la función de establecer un contraste entre los justos y los merecedores de reprobación, y los que iban a condenarse eran las personas ajenas a la comunidad, no las pertenecientes a ella (Elliott, 2004, p. 22).

Con esto en mente, examinemos dos palabras de 1 Cor 6,9-10 que se han empleado con frecuencia para sostener que Pablo condenó la homosexualidad. La primera es *malakoi*, cuya traducción literal podría ser “[hombres] blandos”, es decir, afeminados. Como hemos visto, no era raro hacer burla de los individuos de esa condición en la antigüedad. La traducción de *malakoi* como “hombres prostituidos” en la New Revised Standard Version deja, por tanto, algo que desear. Un término más difícil de definir es *arsenokoitai* (1 Cor 6,9), traducido como “sodomitas” en la NRSV. Desafortunadamente, hay pocos datos sobre el uso de esta palabra en la antigüedad. Si atendemos a su orden en la lista de vicios, inmediatamente antes de *malakoi*, *arsenokoitai* podría hacer referencia a los homosexuales de rol activo o dominante, y *malakoi* a los pasivos. ¿Estaba Pablo condenando abiertamente la homosexualidad según la entendemos hoy, como muchos teólogos (y políticos) modernos suelen hacer? Es improbable.

Romanos 1,26-27

Al parecer, Pablo compuso entre mediados y finales de los años cincuenta del siglo I d. C. la carta dirigida a los cristianos de Roma, una comunidad que él no había fundado. Romanos es la última de sus epístolas existentes y, desde luego, la más larga y teológicamente más refinada. En 1,16-17, Pablo declara que ahora todos están salvados por medio del Evangelio. Rom 1,26-27 se halla incluido en el argumento desarrollado por Pablo a continuación, relativo a que todos, con o sin la Ley, pudieron conocer a Dios y lo que Dios requiere (1,18-32). En el versículo 26, Pablo acusa a las mujeres de haber cambiado las relaciones sexuales naturales por otras “contra la naturaleza” (*physis*: la misma palabra utilizada en 1 Cor 11,15-16 con respecto al pelo corto en los hombres y largo en las mujeres). En el versículo 27 dice que, de

la misma manera, los hombres abandonaron el uso natural de las mujeres y ardieron de deseo unos por otros. Pablo ridiculiza a los hombres por ese comportamiento vergonzoso, que rebasa los propios límites del deseo (Martin, 2006, p. 136). El ataque de Pablo contra los hombres que muestran una conducta pasiva, femenina, debió de oírse alto y claro entre los auditorios del apóstol.

Conclusión

Los temas de sexualidad son siempre socialmente controvertidos. Al tratar de interpretar lo que decían los autores antiguos necesitamos recordar que ellos sentían, pensaban y hablaban desde su propio contexto social, con sus presuposiciones y prejuicios, y que nosotros hacemos lo mismo.

Lectura adicional

Hjort, Birgitte Graakjaer, “Gender Hierarchy or Religious Androgyny? Male-Female Interaction in the Corinthian Community. A Reading of 1 Cor 11,2-16”: *Studia Theologica* 55 (2001) 58-80.

Joshel, Sandra R., *Work, Identity and Legal Status at Rome: A Study of the Occupational Inscriptions*, University of Oklahoma Press, Norman (OK) 1992.

——— y Sheila Murnaghan, *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, Routledge, Nueva York 1998.

Knust, Jennifer Wright, *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity*, Columbia University Press, Nueva York 2006.

Martin, Dale B., “Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32”, en Mathew Kuefler (ed.), *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

Milnor, Kristina, *Gender, Domesticity, and the Age of Augustus: Inventing Private Life*, Oxford University Press, Nueva York 2005.

Økland, J., *Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, JSNTSup 269, T & T Clark, Londres 2004.

Osiek, Carolyn, "Family Matters", en Richard A. Horsley (ed.), *Christian Origins. A People's History of Christianity* 1, Fortress Press, Minneapolis 2005, pp. 201-220.

——— y Margaret Y. MacDonald, con Janet H. Tulloch, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2006.

Penner, Todd, y Caroline Vander Stichele, "Unveiling Paul: Gendering Ethos in 1 Corinthians 11:2-16", en Thomas H. Olbricht y Anders Eriksson (eds.), *Rethoric, Ethic, and Moral Persuasion in Biblical Discourse*, T & T Clark International, Nueva York 2005, pp. 214-237.

——— y Caroline Vander Stichele (eds.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, E. J. Brill, Leiden 2007.

Sawyer, Deborah F., *God Gender and the Bible*, Routledge, Londres 2002.

Skinner, Marilyn, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Blackwell, Malden (MA) 2005.

Williams, Craig, *Roman Sexualities: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford University Press, Nueva York 1999.

Teoría de la memoria

Los enfoques cultural y cognitivo de la tradición evangélica

Alan Kirk

En las dos últimas décadas, enfoques analíticos basados en la teoría de la memoria han producido considerables avances en las ciencias sociales y las humanidades. Han sido lentos, sin embargo, en dejar una marca en los estudios del Nuevo Testamento. Esto es especialmente problemático en lo concerniente a los orígenes e historia de la tradición evangélica, seguramente la cuestión más básica en el estudio del cristianismo primitivo y sus escritos. En lo que sigue veremos que el fenómeno de la tradición evangélica está estrechamente relacionado con las operaciones cognitivas, sociales y culturales de la memoria.

Esto va a contrapelo de la visión convencional. Los estudiosos de los evangelios han considerado frecuentemente “memoria” y “tradición” como inconmensurables. Esta idea deriva de los críticos de las formas, que estuvieron activos en la primera mitad del siglo XX. Entendían la memoria estrictamente como “reminiscencias”, recuerdos personales semejantes a los de un testigo ocular que tratase de recordar detalles del suceso presenciado. Obviamente, los materiales de los evangelios no encajan para nada en ese modelo, porque carecen de la atención a los detalles y de las perspectivas idiosincrásicas propias de los recuerdos individuales. Los materiales evangélicos, en cambio, eran formales e impersonales: aparecían en “formas”, o géneros, estandarizados y daban expresión a cuestiones de interés general para la comunidad. Además, las versiones de un relato o dicho presente en la tradición divergían frecuentemente unas de otras, a veces de manera muy marcada. Todo esto parece probar que la memoria (así entendida) no fue un factor importante en los orígenes e historia de la tradición y, por lo tanto, que la tradición se desarrolló independientemente de conexiones con el pasado que pudieran determinarla. Aunque ostensiblemente referente a Jesús y a los acontecimientos de los orígenes, de hecho la tradición fue en gran medida reflejo de las realidades sociales de la época, así como de las experiencias vividas por las primeras comunidades. Cualquier recuerdo “auténtico” no dejaba de ser residual e inerte y estaba cada vez más soterrado bajo capas de tradición. Y esta era en su mayor parte producto de los intereses, las doctrinas y los

conflictos que se iban desarrollando en las iglesias primitivas.

Este planteamiento encuentra objeciones significativas en la teoría de la memoria, que no autoriza ninguna distinción tajante entre memoria y tradición. Maurice Halbwachs, el adelantado en los estudios sobre memoria social, demostró que la memoria no es la facultad personal de acumular recuerdos de manera individual, aislada, como se solía creer. Se trata, por el contrario, de un fenómeno completamente *social*: es en el marco de las realidades sociales y las interacciones comunicativas dentro de grupos (familia, municipio, iglesia, asociaciones de voluntarios) donde los recuerdos de los individuos pertenecientes a esos grupos reciben sustancia, coherencia y duración (Halbwachs, 1980; 1992). Además, la ciencia cognitiva está demostrando ahora que los procesos neuronales del cerebro humano están muy “enculturados”; es decir, están estrechamente conectados con la matriz externa de la tradición cultural, la cual constituye “un campo de memoria externa” indispensable para que el cerebro pueda formar memoria en su plenitud conceptual y simbólica (Donald, 2001, pp. 150, 311). Esta interconexión cognitiva/cultural guiará nuestras siguientes consideraciones.

La naturaleza de la memoria humana

La memoria humana no es tanto una facultad pasiva de almacenar y recuperar recuerdos cuanto una facultad activamente constructiva y cognitiva que condensa y combina elementos procedentes del flujo de la experiencia para convertirlos en productos memorísticos, con los cuales se crean líneas cognitivas que proporcionan a los individuos y los grupos a los que ellos pertenecen orientaciones para su disposición con respecto al mundo (Bartlett, 1932, pp. 126-127; Bonanno, 1990, p. 177; Prager, 1998, p. 207; Rubin, 1995, p. 7; Squire y Kandel, 1999, p. 46). Esto es más que una simple cuestión de eficacia, como la eliminación de enormes cantidades de datos que, por su número, podrían paralizar las operaciones cognitivas de la memoria. Ocurre más bien que esta abstraer patrones y conceptos, y con sucesos similares compone recuerdos genéricos que tienen funciones emblemáticas, representativas. Larry R. Squire y Eric R. Kandel escriben:

Se nos da mejor generalizar, abstraer y reunir conocimientos generales que retener el desarrollo literal de un determinado acontecimiento. Olvidamos los detalles y, por ese olvido, ganamos la posibilidad de abstraer y retener los puntos principales... Se nos pueden borrar los pormenores, pero, gracias a ello, podemos formar conceptos y absorber gradualmente conocimiento añadiendo las lecciones de diferentes clases de experiencias.

(Squire y Kandel, 1999, p. 206; también, Rubin, 1995, p. 111;
Sapir, 1949, p. 14; Tattersall, 2002, p. 153)

La operación cognitiva consiguiente, como un elemento de esta reducción a gran escala en complejidad, es la conversión de recuerdos en tipos genéricos y patrones narrativos que han alcanzado una categoría convencional dentro de una cultura. Además de conferir durabilidad y eficacia mnemotécnica, esta conversión de los recuerdos en formas convencionales los hace *comunicables*. Aquí vemos con especial claridad la intersección de aspectos cognitivos, sociales y culturales de la memoria. Como hizo ver Halbwachs, la interacción comunicativa dentro de grupos es el medio con el que las personas forman y absorben recuerdos duraderos. Es con el fin de hacer comunicables los recuerdos por lo que la memoria recurre al repertorio de géneros de comunicación y esquemas narrativos. Este repertorio constituye, por tanto, el puente entre las operaciones cognitivas de la memoria y la tradición públicamente compartida (Bruner y Feldman, 1996, p. 293; véase también Bartlett, 1932, pp. 53-54; Fentress y Wickham, 1992, pp. 47-48, 72-74; Malkki, 1995, p. 140; Namer, 1987, pp. 140-157; Rosenzweig y Thelen, 1998, p. 196; Wagner-Pacifi, 1996, p. 308).

Esto explica rasgos esenciales de la tradición evangélica; por ejemplo, su existencia en ciertos géneros o formas como las *chreias*, o anécdotas, y los relatos de curación. Mientras que el surgimiento de un cuerpo de tradición general, normativo (como la tradición evangélica) entraña un número de factores y circunstancias adicionales, las dinámicas memorísticas operativas siguen siendo las mismas. Una comunidad emergente marca y conmemora ciertos elementos de su pasado como de importancia fundamental para su existencia e identidad, típicamente acontecimientos y personas relacionados con su fundación y que representan sus valores constitutivos (Olick, 1999, pp. 342-344; Schwartz, 1982, p. 377; Zerubavel, 1997, pp. 4-7). Moldea y cultiva sus memorias fundacionales de manera colaborativa, en comunicación directa, convirtiéndolas en géneros narrativos y de instrucción culturalmente compartidos (Weldon y Bellinger, 1997, pp. 1167-1173; Malkki, 1995, p. 106; cf. Assmann, 1992, pp. 141-142).

La memoria como representación simbólica

El siguiente paso decisivo en nuestra investigación es analizar la memoria como *representación simbólica* y observar de qué manera interviene en la formación e historia de la tradición. La actividad de la memoria condensando, combinando y codificando está dirigida a destilar el *sentido*, la *significación* de los acontecimientos recordados para quienes los recuerdan (Bruner y Feldman, 1996, pp. 291-293; Schwartz, 2005, p. 251; Squire y Kandel, 1999, p. 78). Esos productos de la memoria entran, por tanto, en la definición clásica de símbolos culturales: son “condensaciones” de significado (Sapir, 1949, p. 564) o, en la formulación de Clifford Geertz, más completa, “vehículos para una concepción...

abstracciones de experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, actitudes, juicios, deseos o creencias” (Geertz, 1973, p. 91). Este impulso cognitivo de la facultad humana de la memoria hacia la representación simbólica es mucho más que un fenómeno neurobiológico. Se produce más bien mediante la confluencia activa de los procesos neuronales con el campo externo “vasto y diverso” de los símbolos producidos por la cultura (narraciones épicas, textos, códigos legales, objetos, ritos, imágenes) que constituyen la memoria cultural acumulada de una sociedad (Donald, 2001, p. 150).

Las tradiciones de una comunidad se forman a lo largo de este continuo. Las narraciones principales y los códigos morales que se funden para constituir el depósito de tradición de la comunidad son destilaciones de significados y normas esenciales percibidos como inmanentes en acontecimientos fundacionales, con disminución de datos históricos para potenciar la adaptación normativa (Malkki, 1995, p. 95; Farmer, 1999, p. 29; Lowenthal, 1985, p. 204). Como sucede con cualquier producto simbólico (lingüístico, ritual o material), las formas de la tradición en que la memoria material es transformada hacen que las normas de la comunidad sean “visibles, permanentes y transmisibles” (Assmann, 2006, p. 70; también Geertz, 1973, pp. 443-444). Al igual que las operaciones cognitivas descritas anteriormente, este aquilataamiento simbólico de los materiales pertenecientes a la memoria de una comunidad se alimenta de todos los recursos de la tradición cultural establecida, más antigua.

Entre otras cosas, esto explica el marcado aspecto moral de la tradición evangélica, especialmente visible en su abundancia en dichos dominicales y relatos declarativos, su enfoque cristológico, su encuadre en tradiciones bíblicas más antiguas y también en la intensa coloración recibida de ellas. Las mismas acciones y palabras de Jesús eran, naturalmente, “profundamente simbólicas” (Meyer, 1979, p. 250). Pero antes de considerar ejemplos específicos conviene que examinemos la *autonomía* funcional de la tradición con respecto a las realidades empíricas del pasado que ella dice describir, su asunción de lo que parece ser una vida independiente, autónoma, continuamente cambiante. Esto es lo que indujo a los críticos de las formas en su estudio de los evangelios a pensar que la tradición tiene más que ver con las realidades del momento que con las del pasado, y las verdaderas razones de ello deben de ser ya claras. La memoria, como hemos visto, no se ocupa de hacer redescriptiones exactas, sino de abstraer elementos y patrones de significado que destacan en el flujo de la experiencia sin tratar, para convertirlos en productos de tradición orientados simbólicamente (véase Geertz, 1973, p. 91). El efecto, como dice Torrence Deacon, es una “vinculación cada vez más indirecta entre la representación mental simbólica y sus bases de referencia” (Deacon, 1997, p. 454). La autonomía de la tradición se debe a que, como sucede con cualquier entidad simbólica, la tradición está en una relación *representacional* con el pasado, que Casey describe como “rememoración intensificada” (Casey, 1987, p. 280; cf. también

Tattersall, 2002, p. 153; Deloache, 2004, p. 66). Tan poderosos son sus efectos representacionales que la tradición (como en el caso de los símbolos) parece participar de –e incluso influir en– la tangibilidad y realidad de aquello de lo que ella es representación (Sapir, 1949, pp. 10-11; Donald, 2001, pp. 153-156). Además, en virtud de su autonomía, de su omisión de los detalles pertenecientes a los acontecimientos concretos de los que parte, la tradición puede operar –en gran medida al igual lenguaje mismo– como un sistema de símbolos ordenado, “superordenado” internamente, como un sistema de conocimiento vivo, con cuyos elementos se pueden realizar nuevas combinaciones y aplicaciones (Deacon, 1997, pp. 87-99, 451; también Tattersall, 2002, p. 154; Fentress y Wickham, 1992, p. 72).

Esto es lo que permite a la tradición funcionar como un sistema de memoria, como una base dinámica, viva, para la identidad cultural. Aunque parezca paradójico, es la autonomía de la tradición, su conversión en formas lingüísticas mnemotécnicamente eficaces y duraderas, desprendidas de los contextos históricos de origen, lo que posibilita a la comunidad recordar su pasado normativo, mantener viva su tradición dentro de contextos históricos y sociales siempre cambiantes. La tradición funciona como un sistema simbólico cultural, objetivando los sistemas y normas axiomáticos de una comunidad y dando así inteligibilidad moral y orientación sobre la disposición hacia el mundo (Geertz, 1973, pp. 95-97, 363-367). En la tradición evangélica, el pasado está marcado y representado de tal manera que puede ejercer esta especie de poder simbólico-cultural en las comunidades cristianas. Las repeticiones que ellas hacen de la tradición las reconstituyen constantemente en su identidad de comunidades morales. La conversión de aspectos notables del pasado en formas de la tradición simbólicamente densas, autónomas, hace a la tradición –y, por tanto, a la identidad cultural– *transmisible* y así susceptible de pasar de un contexto social a otro e incluso de una generación a otra. Al igual que sucede con el lenguaje (igualmente un sistema simbólico externo, base de una determinada identidad cultural), permite la apropiación y transmisión *inter-mnemotécnica* de los elementos notables del pasado, lo que equivale a decir que todos los miembros de la comunidad llevan consigo representaciones mentales de la tradición (Parks, 1991, p. 57; Hurford, 1998, p. 34; Donald, 2001, p. 150).

Conservación de las tradiciones y de la memoria

Hemos visto que la tradición evangélica, lejos de ser una colección de piezas de museo que conserva estéticamente el pasado, funciona de hecho como un sistema de símbolos autónomo y –podríamos añadir– sobremanera versátil. Esto es lo que hace a la tradición tan eficaz para resolver los nuevos problemas de identidad cultural que surgen constantemente de los cambios y crisis en las realidades sociales e históricas de una comunidad. Al igual que el lenguaje y

que la misma facultad de la memoria, la tradición como sistema de símbolos autónomo y configurable posibilita una reflexión cognitiva de mayor alcance sobre las circunstancias del presente (Bartlett, 1932, pp. 225-227; Casey, 1987, p. 286; Fentress y Wickham, 1992, p. 48; Geertz, 1973, p. 214). Facilita los recursos morales y conceptuales para comprender y dominar las experiencias del presente.

La tradición y sus marcos sociales de recepción contemporáneos, conviene subrayarlo, se influyen *recíprocamente*¹. “Recordar –dice Barry Schwartz– es poner una parte del pasado al servicio de las necesidades y concepciones del presente” (Schwartz, 1982, p. 374). Las realidades presentes constituyen “el contexto humano en el que adquieren significación las palabras sobre el pasado” (Thatcher, 2008, p. 11). Como la memoria, la tradición se refleja a través de las realidades sociales de las comunidades en las que es representada, de modo que en importantes aspectos llega a reflejar a su vez, incluso a significar, esas mismas realidades. La tradición tiene el “doble aspecto intrínseco” de un sistema simbólico cultural: se adapta a sus contextos sociales de representación durante el ejercicio de su poder normativo en esos contextos (Geertz, 1973, p. 93; cf. Thompson, 1996, p. 103). Por un lado, la tradición es “un símbolo expresivo –un lenguaje, como si dijéramos, para expresar situaciones del presente–”, y, por otro, es “un símbolo orientativo, un mapa que nos guía a través de esas situaciones relacionando el punto donde estamos con los puntos donde estuvimos” (Schwartz, 1996, p. 910). Esta relación interactiva entre hechos sobresalientes del pasado y exigencias del presente explica la rica *multiformidad* de la tradición, sus transformaciones en diferentes contextos sociales. Es una dinámica que permite a la comunidad anclarse en su identidad y valores fundamentales dentro de circunstancias siempre cambiantes y frente a las crisis de su tiempo. Como sucede con cualquier objeto cultural, la tradición lleva a una vida cultural propia en su constante reacción con las contingencias históricas de sus comunidades portadoras. Las representaciones del pasado desvinculadas de las realidades del presente caen en la irrelevancia, luego en el olvido, lo cual impide formar y perpetuar una cultura viva.

Es en esto donde encallaron las antiguas –aunque todavía influyentes– concepciones de la tradición evangélica. Para muchos estudiosos de los evangelios, la memoria era un factor periférico apenas merecedor de mención, en vez de la poderosa fuerza cultural que es verdaderamente. Observando con tino la frecuente y estrecha unión de la tradición con las realidades sociales y las preocupaciones de las iglesias primitivas, algunos de esos estudiosos infirieron erróneamente que la tradición era en su mayor parte una invención, el intento de las primeras comunidades de legitimar sus presentes prácticas y enseñanzas retrayéndolas a un pasado sagrado. Se equivocaron al considerar la cultura como “el simple reflejo” de la estructura social (Geertz, 1973, p. 169). Por el contrario, argumenta Geertz, los sistemas simbólicos culturales y las estructuras sociales hay que entenderlos mejor como variables

distintas e interdependientes. Lo más frecuente es que la tradición cultural y las realidades coexistan en cierta tensión recíproca (Geertz, 1973, pp. 143-144).

Pablo y los evangelios como lugares de memoria

Un importante lugar de memoria para los primeros cristianos era la eucaristía, y en el discurso de Pablo sobre esta en 1 Cor 10 y 11 vemos la memoria no solo expresada por medios gestuales, lingüísticos, rituales y materiales, sino también ramificada en cuestiones de ética y vida comunitaria. Sin embargo, para nuestro análisis dirigiremos la atención a los evangelios, donde la tradición está concentrada y, por lo mismo, donde la dinámica mencionada anteriormente se observa con mayor facilidad.

La cadena de admoniciones de Mt 5,38-42 y Lc 6,27-30 (ver *tabla 1*) ilustra sobre el gran esfuerzo de la tradición evangélica en inculcar normas morales. De las numerosas diferencias entre las dos versiones, el detalle en el que nos centraremos es el orden inverso en que se manda prescindir de las prendas de vestir. Mateo se refiere primero a la desposesión de la prenda interior (*chiton*) y luego a la entrega de la prenda exterior (*himation*). Lucas menciona primero la pérdida de la prenda exterior (*himation*) y luego la de la prenda interior (*chiton*).

<i>Mateo 5,38-42</i>	<i>Lucas 6,27-30</i>
³⁸Habéis oído que se dijo: “Ojo por ojo y diente por diente”. ³⁹Pues yo os digo que no resistáis al mal. Y si alguien te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; ⁴⁰y si alguien quiere llevarte a pleito para quitarte la túnica (<i>chiton</i>), dale también el manto (<i>himation</i>); ⁴¹y si alguien te obliga a andar una milla, anda también una segunda. ⁴²Da a todo el que te pida, y al que quiera que le prestes algo no se lo niegues.	²⁷Pero yo os digo a los que me escucháis: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odien, ²⁸benedicid a los que os maldigan, rogad por los que os maltraten. ²⁹Si alguien te golpea en una mejilla, preséntale también la otra; y si alguien te quita el manto (<i>himation</i>), no le niegues la túnica (<i>chiton</i>). ³⁰Da a todo el que te pida; y si alguien te arrebatara tus pertenencias, no se las reclames.

Tabla 1. Mt 5,39-42; Lc 6, 27-30: el manto y la túnica

Podemos explicar el cambio entendiendo la tradición evangélica como un sistema simbólico muy versátil, cuya activación hace posible la reproducción y diseminación de la identidad cultural, basada en el pasado normativo, en muy diversos ambientes sociales y culturales. Cuando en clase se pide a los estudiantes que señalen algunas de las diferencias entre ambos

textos, enseguida encuentran que Lucas parece concebir una situación más general de robo o embargo, mientras que Mateo describe muy específicamente un contexto judicial donde un pobre hombre es forzado a desprenderse de su *chiton*, probablemente por impago de una deuda. También perciben que el orden de Lucas parece más lógico que el de Mateo: si te quitan la prenda exterior, dale también la interior (Lucas). No deja de ser curioso que le quiten a uno primero la prenda interior (Mateo).

De hecho, la versión de Mateo, y en particular el orden inverso en la desposesión de las prendas, tiene pleno sentido solamente para un público con conocimiento de las leyes judías sobre los préstamos a los pobres, recogidas en Éx 22,25-27 y Dt 24,10-13. Determinan que el manto de un pobre, tomado como garantía de un préstamo, le será devuelto al pobre cada noche para que pueda protegerse del frío. Vista bajo esta luz, la versión de Mateo aparece como una sátira mordaz contra los poderosos, que se ajustan al texto de la Torá para dejar a un pobre sin manto (*himation*), pero usan su capacidad de controlar los tribunales para embargar literalmente la túnica (*chiton*) a ese mismo pobre. El Jesús de Mateo, viendo a los pobres de Palestina sufrir esta y otras formas de opresión degradantes, dice al pobre que se desprenda de su manto en medio del lugar donde se le juzga, para poner provocadoramente en evidencia la hipocresía de los poderosos, su transgresión del mandato de la Torá de que se trate a los pobres con justicia (véase Brunner, 2005, p. 251; Luz, 2007, p. 274; Wink, 1992, pp. 177-179).

Seguramente, estos aspectos sutiles habrían pasado inadvertidos en su mayor parte para los habitantes del mundo urbano grecorromano de Lucas, quien transforma la tradición para hacerla más directamente comprensible a las personas de su ambiente social y cultural inmediato. Mediante su escritura, el marco de esta tradición definido por la Torá se convierte en una situación general de robo y despojo. Lo que podía parecer un orden ilógico de desprenderse de las prendas (interior-exterior) queda rectificado (exterior-interior). Aunque no ininteligible, la tradición original, sin estas adaptaciones, presentaba algunas dificultades para el público de Lucas. Pierde algo de su fuerza, y una moral específicamente cristiana echa raíces con mayor dificultad fuera del espacio cultural estrechamente limitado de la Palestina judía. A cambio, las modificaciones lucanas desarrollan el rico potencial simbólico de la tradición, su capacidad de ejercer su fuerza normativa de nuevas maneras en nuevas situaciones, de hacerse viva en diferentes ambientes culturales.

Lucas 10,38-42: Marta y María

El pasaje anterior sobre el manto y la túnica muestra la gama simbólica de una sola unidad

de tradición presentada en diferentes contextos sociales y culturales y, en consecuencia, el funcionamiento de la tradición como un “modelo para” y un “modelo de” la comunidad que la atesora. El episodio de Marta y María ilustra cómo la tradición evangélica, tomada en conjunto, funciona como un *sistema* de símbolos autónomo, susceptible de ser configurado según toda clase de arreglos y patrones para promover proyectos de formación moral y cultural adaptados a contextos específicos. Esto explica la libertad que los escritores evangélicos ejercieron al adaptar los materiales a su disposición.

El pasaje que ahora nos ocupa tiene lugar cerca del comienzo de la narración del viaje a Jerusalén. Lucas reúne una gran cantidad de enseñanzas de Jesús en esta extensa sección de su evangelio (9,51–19,44), en la que él recuerda solo ocasionalmente que Jesús va desde Galilea “de camino” a Jerusalén para la Pascua.

³⁸Yendo de camino, entró en cierto pueblo, donde una mujer llamada Marta lo recibió en su casa. ³⁹Tenía ella una hermana de nombre María que, sentada a los pies del Señor, escuchaba lo que él iba diciendo. ⁴⁰Pero Marta estaba distraída con sus muchos quehaceres. Por eso se acercó a él y le preguntó: “Señor, ¿no te importa que mi hermana me haya dejado sola en el trabajo? Dile que me ayude”. ⁴¹Pero el Señor le respondió: “Marta, Marta, andas preocupada e inquieta por muchas cosas, ⁴²cuando solo hay una cosa necesaria. María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada”.

(Lc 10,38-42)

Lo curioso de este pasaje es que Lucas le asigna una localización geográfica y cronológica en los inicios del viaje de Jesús en dirección sur, de Galilea a Judea, e identifica el pueblo de Marta y María con estudiada vaguedad como “cierto pueblo”. Pero, según Jn 11,1-7.18 y 12,3, las dos hermanas son de Betania, localidad situada en Judea y, más concretamente, en las cercanías de Jerusalén. Juan identifica a María como “la que ungió a Jesús” (Jn 11,2), un dato que vincula Jn 11–12 a la Betania de Mc 14,3, donde el episodio de la unción ocurre en casa de Simón el leproso. Betania era la última etapa en el camino de peregrinación desde Jericó a Jerusalén, y nueve capítulos después, correctamente, Lucas presenta a Jesús llegando a Betania (19,29).

¿Qué razón pudo tener Lucas para sustituir por la vaga expresión “cierto pueblo” la que posiblemente era una referencia a Betania dentro de una forma anterior de la tradición, y situar el episodio en las primeras etapas del viaje de Jesús? Para hallar la razón de esto es necesario observar cómo ha dispuesto Lucas los materiales en su relato. Vemos el orden siguiente:

1. Pregunta del legista y respuesta de Jesús (10,25-28):
Ama a Dios

Ama a tu prójimo

2. Parábola del buen samaritano (10,29-37)

3. Marta y María (10,38-42)

En la primera unidad, un legista pregunta a Jesús: “¿Qué debo hacer para heredar vida eterna?”. Habiendo respondido Jesús con una contrapregunta sobre lo que dice la Ley, el legista cita los que son conocidos como los dos grandes mandamientos de la Torá: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón... y a tu prójimo como a ti mismo”. El legista pregunta luego: “¿Y quién es mi prójimo?”. En respuesta, Jesús dice la parábola del buen samaritano, y al hacerlo explica cómo cumple una persona el *segundo* de los dos grandes mandamientos. Pero la parábola no indica cómo cumplir el *primero*.

Lucas tiene a continuación de la parábola el episodio de Marta y María. En tal posición, este otro texto interpreta el primero de los dos grandes mandamientos. La devoción de María por Jesús y su palabra es ejemplo de cómo se cumple el mandamiento de amar a Dios con todo el corazón (Marshall, 1978, p. 450). Además, tanto en la parábola como en el episodio de Marta y María, Lucas selecciona dos personas de bajo estatus –un despreciado samaritano y una mujer– para ilustrar sobre el cumplimiento de los dos mandamientos más importantes de la Torá. Al construir esta secuencia, Lucas coloca esos dos mandamientos en orden inverso. Las relaciones simbólicas creadas por Lucas entre las unidades de la tradición podemos presentarlas del siguiente modo:

A¹ Ama a Dios con todo tu corazón

B¹ Ama a tu prójimo

B² Parábola del buen samaritano

A² María se sienta a los pies del Señor a escuchar su palabra

La preocupación principal de Lucas es, por tanto, la formación moral de la comunidad. Con este fin cambia la ubicación de la tradición a este lugar de la secuencia, detrás de la pregunta del legista y la parábola del samaritano. Presenta así el episodio como ocurrido mucho antes de que Jesús llegue a Judea (y a Betania) y, para que encaje en su nueva posición lo mejor posible, hace que acontezca en “cierto pueblo”.

Lucas tiene otra razón para el desplazamiento del episodio. Desde su perspectiva, la narración del viaje a Jerusalén es una metáfora del seguimiento de Jesús en el camino del discipulado, y lo hace notar incluyendo tres casos de “vocación discipular” al comienzo del viaje (9,57-62). Dentro de este marco, el buen samaritano y María proporcionan ejemplos vivos de lo que significa ser discípulo de Jesús; y la posición de María a sus pies es de hecho la postura convencional del discípulo, sentado a los pies del maestro. En coherencia con su

utilización simbólica del tema del viaje, Lucas sitúa los materiales relativos al discipulado, incluido el episodio de Marta y María, a lo largo del camino.

Conclusiones

Esta libertad en la disposición de materiales tradicionales, evidente en Lucas (y en los otros evangelios), expresa la autonomía de la tradición, su existencia como un sistema “superordenado” de unidades simbólicas normativas susceptibles de ser combinadas entre sí de nuevas maneras para favorecer un proyecto de formación moral e identidad cultural. Pero no es exagerado afirmar que la tradición es el producto de la memoria, que existe en la intersección de las operaciones cognitivas y culturales de ella y que retiene un marco de referencia histórico y geográfico. Este es también el caso del evangelio de Juan, con su exploración audaz del potencial simbólico de la tradición. Producto ella misma de esas fuerzas de la memoria, la tradición se convierte a su vez en el más importante recurso memorístico cultural para el cristianismo primitivo y sus escritos.

Lectura adicional

Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, Múnich 1992.

———, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2006.

Carruthers, Mary, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Farmer, Sarah Bennett, *Martyred Village: Commemorating the 1944 Massacre at Oradour sur Glène*, University of California Press, Berkeley (CA) 1999.

Fentress, James, y Chris Wickham, *Social Memory*, Blackwell, Malden (MA) 1992.

Halbwachs, Maurice, *The Collective Memory*, Harper & Row, Chicago 1980 (traducción española: *La memoria colectiva*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2004).

———, *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

- Malkki, Liisa H., *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Olick, Jeffrey K., y Joyce Robbins, "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices": *Annual Review of Sociology* 24 (1998) 105-140.
- Rubin, David C., *Memory in Oral Traditions: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Schwartz, Barry, "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory": *Social Forces* 61 (1982) 374-402.
- , "Frame Image: Towards a Semiotics of Collective Memory": *Semiotica* 121 (1998) 1-38.
- , *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, University of Chicago Press, Chicago 2000.
- Zerubavel, Yael, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1997.

¹ Cada vez me inclino más a pensar que el pasado es, con mucho, el más determinante y variable.

5

La etnicidad y la carta de Pablo a los romanos¹

Dennis C. Duling

Mis hermanos, mi raza según la carne... son israelitas. Les pertenecen la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto y las promesas. Suyos son los patriarcas, y de ellos, en cuanto hombre, procede Cristo, que está sobre todas las cosas y es Dios bendito por siempre. Amén.

(Rom 9,3b-5)

Porque no hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos y derrama su riqueza sobre todos los que lo invocan.

(Rom 10,12)

En su Carta a los Romanos, escrita desde Corinto a mediados de los años cincuenta del siglo I, Pablo establece un contraste entre los “griegos” y su pueblo de origen, los “israelitas” o “judíos”. En su descripción, el apóstol honra a los israelitas (9,3-5), pero también dice que los que creen en Cristo tienen la riqueza de Dios –son honorables– y que en ese grupo no se hace distinción entre judío y griego (Rom 10,9-12).

¿Se pueden entender los comentarios de Pablo desde la perspectiva de la “etnicidad”? El presente capítulo aborda esta cuestión en cuatro secciones: 1) explorando el lenguaje y la teoría científico-social de la etnicidad; 2) comparando rasgos étnicos descritos por las ciencias sociales con declaraciones sobre identidades personales y grupales presentes en escritos del mundo mediterráneo antiguo; 3) reconociendo ejemplos de “razonamiento étnico” en las primeras cartas paulinas; 4) examinando la etnicidad de Pablo en su obra maestra, la Carta a los Romanos, a la luz del conflicto étnico en Roma.

El lenguaje y la teoría de la etnicidad

La primera tarea es examinar las lenguas antiguas. Nuestros términos “etnicidad”, “étnico” y “etnocentrismo” derivan del griego *ethnos* (plural, *ethnē*). Con el significado de “grupo”, esa palabra puede hacer referencia prácticamente a cualquier conjunto de seres vivos, desde un enjambre de abejas o una bandada de aves hasta una partida de bandidos, una reunión de hombres y mujeres, una asociación profesional, los habitantes de una ciudad o región o los emigrantes de un lugar determinado (Saldarini, 1994, pp. 59, 68-83; Hall, 1997, p. 34; Llewelyn, 2002, p. 39; Kloppenborg, 2003). En escritos judíos antiguos se utiliza en sentido neutro con referencia a “las naciones” del mundo, y los judíos ocasionalmente empleaban el término con referencia a ellos mismos (cf., por ejemplo, 1 Mac 15,1-2; 2 Mac 11,27; Filón, *Decálogo* 96; Muthuraj, 1997). Sin embargo, *ethnos* y *ethnē* pasaron a ser cada vez más designaciones para foráneos, a menudo con asociaciones negativas. La palabra preferida para referirse a los del propio grupo o nación era *genos* (“raza, pueblo”), un término orientado al linaje (Zac 12,9; cf. 14,16; Tob 3,4; IG 2² 1283 [260/261 a. C.]). Una evolución análoga ocurrió en latín: *natio* para los de fuera, *populus* para los de dentro. A modo de ilustración, un judío escribió que algunos jóvenes judíos que eliminaban las marcas de su circuncisión (una operación llamada “epipasmo”) con el fin de parecer como los *ethnē* cuando hacían ejercicio en el gimnasio “se vendieron para obrar el mal” (1 Mac 1,15; Hall, 1988). Otro escritor dice que los *ethnē* eran “blasfemos y bárbaros” (2 Mac 10,4; cf. 2,21).

En suma, *ethnos/ethnē* llegaron gradualmente a ser una referencia a otros pueblos, a menudo en sentido negativo: nosotros somos un *genos*, ellos son un *ethnos*. Los significados originales, amplios, podrían sugerir que el concepto “etnicidad” es inadecuado con referencia a grupos antiguos (cf., por ejemplo, Denzey, 2002). Un término actual, sin embargo, no tiene por qué ajustarse a sus significados originales; exigirlo es incurrir en “la falacia genética”.

Antes de ponernos a considerar la teoría científico-social de la etnicidad, conviene examinar términos/conceptos que se superponen en parte: “raza”, “nacionalismo” y “etnicidad”.

Primero, “raza”. En el siglo XVIII, la idea medieval de que había tres clases de pueblos, cada uno de los cuales descendía de uno de los tres hijos del Noé bíblico, Sem, Cam y Jafet (semitas [= asiáticos], camitas [= africanos] y jafetitas [= europeos]), cobró un nuevo aspecto en la forma de tres “razas”: “mongoloide” (= asiáticos), “negroide” (= africanos) y “caucasoide” (= europeos). Detrás de esta taxonomía racial estaba la entonces extendida teoría de la evolución biológica, la cual afirmaba que se podían distinguir varias especies de *Homo sapiens* sobre la base de *rasgos físicos* heredados, como la forma del cráneo, la textura del cabello y, especialmente, el color de la piel; que estos rasgos evolucionaron en distintas regiones geográficas más o menos aisladas, y que algunas razas son más evolucionadas que otras y, por tanto, superiores. Pero los biólogos y antropólogos en Norteamérica, ya cerca de

la mitad del siglo XX, empezaron a abandonar esta teoría como pseudociencia (Montage, 1942; Unesco, 1950; American Anthropological Association, 1998; Angier, 2000). Sin embargo, la “raza” está hondamente arraigada en la historia de Estados Unidos –recordemos, por ejemplo, la famosa *one drop rule*, regla según la cual una sola gota de sangre africana define a un individuo como negro (Hollinger, 2003; White, 1994)– y ha sobrevivido como una realidad social, cultural y política, incluso en documentos oficiales (cf. Oficina del Censo de Estados Unidos, Datos raciales de 2008).

Un segundo término, “nacionalismo”, define la expresión de identificación hondamente sentida con el propio pueblo, desde la concepción del “Estado-nación” moderno, geográficamente limitado. El nacionalismo, generalmente diferenciado del “patriotismo” o amor al propio país, devino en el siglo XIX una poderosa ideología política asociada con el idioma nacional y emocionalmente cargada de símbolos de identidad nacional, como “sangre”, “suelo” y “bandera”. La lealtad al Estado era una exigencia tan absoluta que los percibidos como traidores solían ser ejecutados. Positivamente, el nacionalismo representaba el ideal de autodeterminación política y económica; negativamente, con frecuencia acababa siendo agresivo, militante y expansionista, como lo demuestran los desastrosos acontecimientos del último siglo.

El tercer término es “etnicidad”. Cuando los inmigrantes empezaron a llegar en gran número a Estados Unidos durante los primeros años del siglo XX, solían establecerse en unas mismas zonas urbanas y se identificaban a sí mismos por su idioma, país de origen, costumbres, atuendo, religión, preferencias culinarias, etc. A menudo desarrollaban estereotipos negativos los unos contra los otros, análogos a injurias raciales (por ejemplo, *wop* [italiano], *kike* [judío]), sin que faltasen alusiones a los rasgos físicos de los diferentes grupos; sin embargo, no eran las características biológicas la marca distintiva más importante. En 1942, el sociólogo W. Lloyd Warner, consciente de que “raza” era un concepto inadecuado para su aplicación a aquellos grupos por lo general “blancos”, acuñó el nombre “etnicidad” partiendo del adjetivo “étnico” (Warner y Lunt, 1942; cf. Huxley y Hadden, 1935). El nuevo término apareció por primera vez en la edición del *Oxford English Dictionary* de 1953 y alcanzó una notable relevancia como concepto científico-social en los años sesenta.

En resumen, los tres términos/conceptos, “raza”, “etnicidad” y “nacionalismo”, están manifiestamente imbricados, pero también permiten una clara distinción entre sí: “raza” evoca sobre todo una identidad *física* (“fenotípica”) *heredada biológicamente*; “etnicidad” hace referencia principalmente a identidad *social y cultural*, y “nacionalismo” corresponde sobre todo a identidad y lealtad *nacional*.

¿Tenían las personas del mundo mediterráneo antiguo, como Pablo, un concepto de “raza”?

Recientemente se ha dado a esto una respuesta afirmativa (Isaac, 2004; Buell, 2005; Buell y Johnson Hodge, 2004), pero la mayor parte de los historiadores dicen “no”, porque aún no existía la teoría de la evolución biológica, base de las ideas modernas sobre la raza. De manera análoga, muchos dicen que no había “nacionalismo” porque el Estado-nación era aún inexistente. Comoquiera que se responda a la cuestión de si los pueblos antiguos tenían estereotipos negativos unos de otros basados en diferencias físicas y situaciones geográficas, “etnicidad” es el más apropiado de los tres términos/conceptos para describir actitudes hacia “los de fuera” en el mundo antiguo. Pero este aserto requiere una justificación.

Ante todo, conviene refinar el término/concepto “etnicidad”. Dos de las teorías más influyentes son el “primordialismo” y el “constructivismo”, que cuentan con modificaciones y combinaciones de ellas (Scott, 1990; Jenkins, 1994, 1996, 1997, 2001; Hutchinson y Smith, 1996; Sollors, 1996; Yang, 2000; Buell, 2000; Matlock, 2007).

Primordialismo

El término “primordial” se refiere a lo que ha existido siempre, desde el principio mismo (del latín *primordium*, “comienzo”, “origen”). Los miembros de los grupos étnicos suelen estar unidos por poderosos y profundos sentimientos, que ellos consideran naturales –a veces incluso sagrados– y que se han experimentado “de toda la vida”. Esos lazos de afecto son especialmente poderosos en tiempos de rápido cambio social, tiempos en los que los grupos hacen tajantes distinciones (trazan “claros límites sociales”) entre ellos y los demás. Dos de los primeros científicos sociales que estudiaron la etnicidad, Eduard Shils (1957) y Clifford Geertz (1963), identificaron cinco rasgos casi invariablemente relacionados con esos grupos: idioma, familia, territorio, costumbres y religión. Los cinco son subrayados por esos mismos grupos (en una descripción “émica”, es decir, hecha desde el punto de vista del nativo). En realidad, sin embargo, se trata de realidades generadas culturalmente; por eso, la visión que tales grupos tienen de ellas podría ser llamado mejor “primordialismo *cultural*”.

Una alternativa al primordialismo cultural es el primordialismo *sociobiológico*. Los sociobiólogos observan que ciertas tendencias en la conducta humana –altruismo, agresión, guerra, criminalidad– tienden a manifestarse en familias (Wilson, 1978). Esas tendencias han dado origen a la idea neodarwiniana de que proceden de “selección natural” –es decir, que son herencia biológica–, ya que contribuyen a la adaptación al medio en beneficio de la especie. Los seres humanos, en interés propio, trataron de potenciar al máximo sus capacidades escogiendo pareja dentro de su propio grupo (Van den Berghe, 1987). Esta teoría se asemeja a las seudocientíficas de “raza”, pero los primordialistas sociobiológicos replican que la semejanza es solo superficial. Los críticos no están tan seguros (Harmon, 2007).

Construccionismo

En los años sesenta del pasado siglo, un sociólogo noruego llamado Fredrik Barth se mostró en desacuerdo con los representantes del primordialismo cultural (Barth, 1969, 1994, pp. 13-14; Jenkins, 1997, 2001). Barth no niega la importancia de rasgos culturales observables como la lengua, el vestido y la alimentación –él los llama “la cosa cultural”–, pero argumenta que no producen identidad étnica; más bien, *los grupos utilizan esos rasgos para describirse a sí mismos y de ese modo diferenciarse y separarse de otros grupos en su ámbito social inmediato*. La clave para Barth no es “la cosa cultural”, sino “la *organización social* de diferencia(s) cultural(es)”. En otras palabras, la etnicidad no es natural, inherente, fija e inmutable, sino libremente elegida, fluida y variable –continuamente construida– dentro de nuevos contextos en relación con puntos de vista de personas ajenas al grupo. Es *autoimpuesta*, y acontecimientos dramáticos como la inmigración, la opresión o la persecución intensifican el trazado de límites sociales. Permanecen, por supuesto, ciertos rasgos culturales –de otro modo, habría una total asimilación y no separación–, pero los rasgos de identidad étnica pueden cambiar; de hecho, los miembros de un grupo étnico son susceptibles de cambio. Esta teoría se centra en análisis de la autopercepción de un grupo realizados por especialistas (descripción “ética”, es decir, debida a analistas ajenos a él), no en el punto de vista del grupo.

Instrumentalismo, psicología social, etnosimbolismo

El construccionismo de Barth ha sido modificado, desarrollado y expandido. Un enfoque de él, llamado *instrumentalismo*, entiende que un grupo étnico, cuando construye su identidad, intenta conscientemente promover sus intereses sociopolíticos (Varshney, 1995). Un ejemplo de esto se puede encontrar en la persona que hace hincapié en su identidad étnica con el fin de obtener una beca destinada a estudiantes de un determinado origen étnico. Otro enfoque, desarrollado en *psicología social*, sostiene que, en una competición entre grupos étnicos, el que resulta victorioso tiende a crear mitos sobre su propio honor colectivo y a estereotipar etnocéntricamente a los de fuera como carentes de honra (Horowitz, 1982). Un tercer enfoque, el *etnosimbolismo*, examina el caso de pueblos añorantes de una “edad de oro” que supuestamente conocieron en el pasado, ilustrada mediante mitos de origen y elección, y su capacidad de resistir, aunque adaptándose (Armstrong, 1982).

Los diversos enfoques apuntados encuentran alguna crítica (Scott, 1990; Yang, 2000, pp. 47-56), pero la mayoría de los estudiosos aceptan alguna forma de construccionismo como básica en la elaboración de teorías. Esto significa que, aunque ciertos rasgos de la identidad étnica permanecen relativamente constantes –de otro modo no habría distinciones étnicas–, tal

identidad cambia con el tiempo. Algunos teóricos recientes denominan “fijeza y fluidez” la alternancia entre rasgos primordiales y etnicidad construida (Buell y Johnson Hodge, 2004; Buell, 2005, pp. 6-8, 37-41; cf. Malkin, 2001).

Tiempo es ya de desarrollar un modelo de identidad étnica simplificado, sintético. Como hemos indicado, Shils y Geertz citaron cinco rasgos propios de un grupo étnico (a veces llamado *etnia*): familia, territorio, idioma, costumbres y religión. Posteriormente, nuevos autores han añadido otros rasgos. El etnosimbolista Schermerhorn incluye tres más: “afiliación tribal”, “nacionalidad” y “rasgos fenotípicos”, es decir, características físicas evidentes (1979, p. 12 [véase un poco más adelante, nº 8]). Hutchinson y Smith añaden otros tres: una designación común; mitos sobre ascendencia también común, con inclusión de héroes y heroínas, reales o imaginarios, y recuerdos “históricos” compartidos, reales o imaginarios (1996, p. 6).

Situando familia, tribu y nación en la misma categoría general de “parentesco”, se puede construir un modelo sociocultural que conste de nueve rasgos culturales.

Hay que señalar seis puntos importantes acerca de este modelo. Primero, aunque consta de nueve rasgos culturales comunes, no tiene que estar presente cada uno de ellos para que exista identidad étnica. Segundo, por lo menos dos rasgos –parentesco (nº 1) y mitos sobre ascendencia común (nº 2)– son virtualmente universales; tierra natal (nº 3) sigue a los otros de inmediato también en cuanto a presencia necesaria y es particularmente común en el mundo antiguo (Buell, 2000, pp. 243-244, Esler, 2003a, pp. 60-61), sobre todo entre los judíos romanos (Walters, 1993, p. 36). Tercero, el modelo contiene tres “nubes”, marcadas como contextos A, B y C. Representan tres diferentes contextos sociales para el mismo grupo, sugiriendo que la identidad étnica de un grupo no es fija, sino variable: es susceptible de un cambio progresivo (construccionismo).

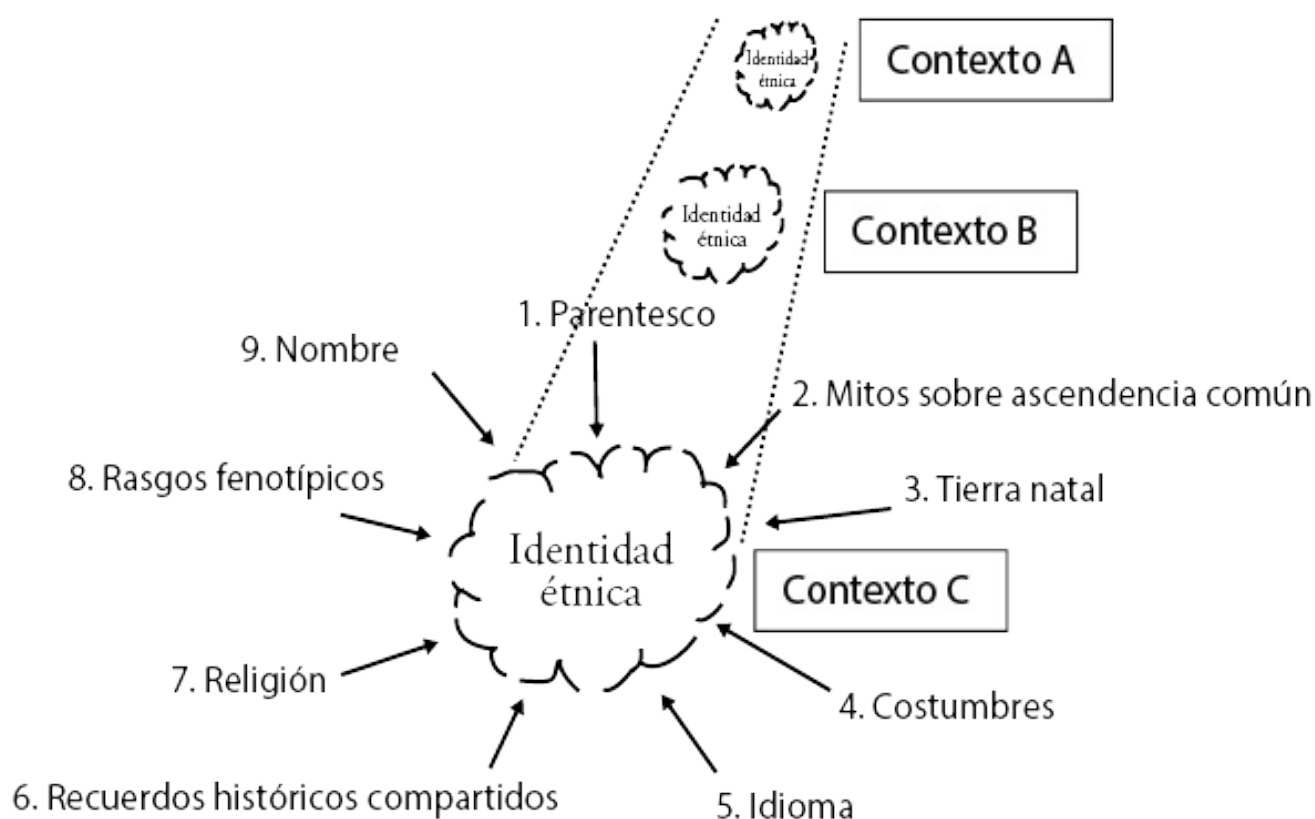


Fig. 1. Un modelo de identidad étnica.

Como veremos con respecto a la comunidad romana de creyentes en Cristo, es probable que la etnicidad judía fuera un factor poderoso en las primeras etapas de ese grupo, que la identidad étnica no judía ganara fuerza cuando los judíos cristianos fueron expulsados de Roma, y que al regreso de estos se intensificase el conflicto étnico. Cuarto, falta un aspecto de variabilidad porque es difícil de representar; por ejemplo, una persona puede tener varias identidades étnicas a la vez, con una o más de ellas contenidas en otras (Esler, 2003a, pp. 60-61). Así, en los Hechos de los Apóstoles se habla de un judío que lleva el nombre griego de Pablo y también el nombre judío de Saulo (Hch 13,9), y que se identifica como natural de la ciudad de Tarso y, a la vez, como ciudadano del Imperio romano (Hch 22,28). Quinto, los grupos étnicos construyen límites grupales en relación con los que son como ellos (una autodefinición *agregativa* “nosotros”) o con los que son diferentes de ellos (una autodefinición *oposicional* “nosotros-ellos”; Hall, 1997, p. 47), usualmente respecto a percepciones que tienen de ellos los ajenos a su grupo (interacción social). Sexto, en el mundo antiguo, la “religión” (nº 7) era inseparable de la familia y la política o formaba parte de ellas (Malina, 1986, p. 86); a menudo era inseparable asimismo de las costumbres (nº 4). Pero, por otro lado, es posible distinguirlas, puesto que escritores antiguos (émicos) también distinguían a veces lo que analistas modernos (éticos) llamarían “religión” (véase más adelante acerca de

Herodoto).

En suma, dejando un margen a la variabilidad en las identidades étnicas es posible presentar un modelo compuesto de nueve rasgos étnicos que, según los casos, son más o menos fijos.

Rasgos étnicos en el contexto mediterráneo de Pablo

Los nueve rasgos del modelo de la etnicidad están atestiguados en escritos mediterráneos antiguos originados en diversos ambientes culturales y sociales (Duling, 2003b = 2008a; 2005a; 2005b, 2006 = 2008b). Lo apreciaremos con una simple ojeada.

1. *Parentesco*. La indicación más importante de estatus era la familia (Malina, 2001, cap. 5). Salvo en ciertos textos mágicos, las genealogías seguían la sola línea paterna (“ascendencia unilineal patrilineal”); la forma de identidad más común era “X hijo de Y (hijo de Z)”, como en “Santiago, hijo de Zebedeo” (Mt 4,21).
2. *Mitos sobre ascendencia común*. Herodoto escribió que las “naciones” hacían remontarse sus orígenes a dioses y héroes ancestrales (Hall, 1997, pp. 41-43). Había griegos ricos que pagaban a sacerdotes de los templos para que les inventasen genealogías familiares con las que elevar su categoría social (Hood, 1961; Johnson Hodge, 2007, pp. 19-42). Genealogías bíblicas sitúan orígenes familiares en antepasados famosos como Abrahán (Mt 1,1-17) o incluso en el primer hombre (Adán), el “hijo de Dios” (Lc 3,22-38).
3. *Tierra natal*. Los griegos solían asociar a otros pueblos con sus respectivos países de origen (Hall, 1997, p. 45; Esler 2003a, pp. 58-59). El historiador judío Josefo identificaba a las personas mediante sus lugares de procedencia (*Contra Apión*), y lo mismo hace el Nuevo Testamento (Mc 15,21; Lc 23,36). Los estereotipos etnocéntricos de otros suelen estar relacionados con el país de origen. Las inscripciones sepulcrales judías de Roma identificaban frecuentemente a los difuntos con su tierra natal (Walters, 1993, pp. 36-37).
4. *Costumbres* (véase *religión*). Anacreonte, poeta del siglo VI a. C., refiere que los dorios eran reconocibles por su atuendo (Hall, 1997, p. 38). Las costumbres religiosas – circuncisión, comida *kosher*, matrimonio entre miembros de la misma nación, ayuno, leyes sabáticas, fiestas, barbas – distinguían a los judíos de los otros pueblos, como también tenían carácter distintivo las borlas (*tsissit*) en la vestimenta de los rabinos y las pequeñas envolturas de cuero para guardar fragmentos de la Escritura (filacterias, heb. *tefillin*) llevadas por ellos en la cabeza (Éx 13,1-16; Mt 9,20-22; 23,5; Cohen, 1999, p.

28).

5. *Idioma*. Los griegos consideraban “bárbaros” (*barbaroi*) a quienes no hablaban su lengua (Geary, 1999). Para los egipcios eran “ajenos” quienes no hablaban la suya. Los judíos creaban separación entre ellos mismos usando libros sagrados escritos en hebreo antiguo y utilizando un lenguaje de “entendidos” relacionado con sus textos sagrados (Hamilton, 1995).
6. *Recuerdos históricos compartidos*. Los griegos estudiaban la *Iliada* de Homero; los romanos conservaban tradiciones sobre la fundación de Roma (Plutarco, *Vidas paralelas. Rómulo*). Historiadores griegos y latinos escribían para reforzar la identidad étnica. La Biblia hebrea contiene historias sobre los antepasados, la tierra y la monarquía. En tiempos de Pablo, Josefo narró el pasado de los judíos (*Antigüedades; Guerra*), y el Nuevo Testamento contiene muchos recuerdos “históricos” de héroes, heroínas y acontecimientos antiguos.
7. *Religión* (véase *costumbres*). La religión era inseparable de las familias (presente en santuarios domésticos, etc.) y de la política (religión “estatal”). Los griegos eran conocidos por sus mitos, festivales, procesiones y competiciones atléticas (Neils, 1992). La religión romana incluía veneración de los antepasados, mitos y vírgenes vestales, en el culto familiar y en ceremonias públicas. Los romanos, al igual que los judíos, se consideraban a sí mismos el “pueblo elegido” de Dios (Carter, 2001, p. 22; Duling, 2005a, pp. 73-74).
8. *Rasgos fenotípicos*. No contando con los conocimientos ofrecidos en la genética moderna por la “fenotipología” (del griego *phainein*, “aparecer”, “mostrarse”), que se ocupa del patrimonio hereditario de los individuos modificado por factores ambientales, los antiguos explicaban los rasgos físicos con argumentos basados en la simple observación. Se decía que los etíopes tenían el cabello y la barba oscuros y rizados porque habían sido quemados por el sol, y que los europeos eran de piel blanca y de pelo liso y rubio porque habían estado menos expuestos al sol. La literatura “fisiognómica” extiende etnocéntricamente esos rasgos a los tipos de carácter: los habitantes de Corinto y de Léucade, de los que se decía que tenían miembros cortos, rostro pequeño y ojos chicos, eran considerados de poca inteligencia (Seudo-Aristóteles, *Fisiognomía* 808a, 30-33e; Malina y Neyrey, 1996, cap. 1).
9. *Nombre*. Griegos (“helenos”), romanos y judíos identificaban a los grupos étnicos por sus nombres (Hall, 1997, p. 47), especialmente en relación con sus países y a menudo con hostilidad. Herodoto tilda a persas, egipcios, escitas y libios de “bárbaros” (gr. *barbaroi*). Los romanos juzgaban inferiores a griegos y egipcios. La Biblia identifica a muchos grupos aparte de los israelitas (cananeos, madianitas, romanos, samaritanos, etc.). *Ioudaios*, “judíos”, originariamente un nombre empleado por no israelitas en sentido peyorativo, acabó siendo adoptado por los mismos judíos (Von Rad, Kuhn y

Gutbrod, 1965, pp. 360-361; Kraemer, 1989; Harvey, 1989; Hanson y Oakman 2008; Cohen, 1999, p. 70; Elliott, 2007).

Juntas, las cuatro citas siguientes contienen los nueve rasgos de la etnicidad con arreglo al modelo que hemos presentado. ¿Puede hallarlas el amable lector? ¿Percibe algún ejemplo de construcción por los antiguos de su propia identidad? ¿Distingue identidad agregativa y oposicional? Nótese lo que dice el historiador griego antiguo Herodoto:

Porque hay muy importantes razones por las que nosotros [los griegos] no debemos... [desertar frente a los persas] aunque lo deseásemos: primera y ante todo, la quema y destrucción de los adornos y templos de nuestros dioses, a los que estamos obligados a vengar al máximo, en vez de hacer pactos con los perpetradores de estas cosas; y segunda, el parentesco de todos los griegos en sangre e idioma, los santuarios de los dioses y los sacrificios que tenemos en común, así como la semejanza en nuestro estilo de vida. Sería impropio de atenienses traicionar todo eso.

Herodoto, *Historias* 8.144.2 [LCL]; Jones, 1996)

El geógrafo e historiador del siglo I Estrabón observa similarmente:

El *ethnos* de los armenios y el de los sirios [arimeos] y los árabes [erembios] presentan una estrecha afinidad no solo en su lengua, sino también en su modo de vida y en su constitución corporal, y particularmente cuando viven en vecindad inmediata... Y también los asirios, los arios y los arameos muestran cierta semejanza tanto con los recién mencionados como entre sí.

Estrabón, *Geografía* 1.2.34

En el “cuadro de *ethnē*” de la Biblia hebrea, tómese nota de lo que es mencionado como las características definitorias de la identidad étnica:

Estos son los hijos de Sem, por sus familias, sus lenguas, sus territorios y sus naciones.

(Gn 10,31)

Una vez más, se hace referencia a la asimilación por los judíos de las costumbres de los *ethnē* en 1 Macabeos:

Fue entonces cuando aparecieron ciertos israelitas renegados que extraviaron a muchos diciendo: “Hagamos una alianza con los *ethnē* que nos rodean, porque desde que nos separamos de ellos nos han sobrevenido muchos desastres”. Les gustó esta propuesta, y algunos del pueblo, más resueltos, acudieron al rey, quien los autorizó a seguir las

costumbres de *ethnē*. Por eso construyeron un gimnasio en Jerusalén según el uso de los *ethnē*, eliminaron las marcas de la circuncisión y abandonaron la santa alianza. Se juntaron con los *ethnē* y se vendieron para obrar el mal.

(1 Mac 1,11-15)

Ejemplos de “razonamiento étnico” en las primeras cartas paulinas

La primera sección de este capítulo explicó a grandes rasgos el lenguaje y la teoría científico-social de la etnicidad y construyó un modelo de identidad étnica basado en nueve rasgos étnicos que se encuentran en la literatura científico-social. La segunda sección ilustró el modelo de la etnicidad con escritos mediterráneos antiguos, citas incluidas. Esta tercera sección empieza centrándose en la visión que Pablo tiene de la identidad étnica de su persona y de su grupo, con base en su epistolario, especialmente la Carta a los Romanos. Es importante observar que Pablo se halla en la frontera entre mentalidades grupales étnicas y no étnicas (como también en la “marginalidad cultural”; Duling, 1995). Aunque él intenta trascender la identidad étnica, muchas veces la conserva en términos y conceptos. Por eso no puede evitar el “razonamiento étnico” (Buell, 2005). Por una parte niega la importancia de la etnicidad, especialmente del parentesco, para los creyentes en Cristo, pero por otra se defiende contra judíos rivales mediante su herencia étnica judaica, recurre al antepasado arquetípico judío Abrahán como ejemplo de fe para no judíos y utiliza palabras como “padre”, “hermano” y “hermana”, o lo que los científicos sociales llaman lenguaje “seudoparental” o “parental ficticio”, para relaciones grupales. Todo ello es de importancia esencial para entender la construcción que hizo Pablo de su identidad étnica personal y grupal.

En sus primeras cartas, Pablo apela a veces a su herencia étnica para defenderse contra “hermanos étnicos” competidores suyos observantes de la Torá. Cuando misioneros judíos rivales en la ciudad de Filipos (norte de Grecia) quisieron circuncidar a sus prosélitos, Pablo escribió airado que esos rivales hacían el mal y los llamó “perros” y “charlatanes” (Flp 3,2-3; Duling, 2003b; 2008a). Su autodefensa en Filipenses incluía esto:

^{3,4b}Si algún otro piensa que tiene razón para confiar en la carne, yo más:

^{3,5}circuncidado al octavo día;

del linaje (*genos*) de Israel;

de la tribu de Benjamín;

hebreo nacido de hebreos;

en cuanto a la Ley, fariseo;

^{3,6}en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia;
en cuanto al cumplimiento de la Ley, intachable.

La autodefensa de Pablo “en la carne” hace hincapié en cinco rasgos étnicos del modelo: 1) costumbres; 2) antepasados; 3) nombre; 4) quizá una alusión al idioma; 5) religión, especialmente en lo tocante a la observancia de la Torá (Duling, 2003b = 2008a). No obstante, Pablo afirma que para él, como creyente en Cristo, esa etnicidad no tiene ya ninguna importancia. Por eso continúa: “Pero lo que era para mí ganancia, lo he considerado una pérdida a causa de Cristo” (Flp 3,7). ¿Por qué pérdida? Porque ser “en Cristo” es contar con una nueva identidad social. Por un lado, esto consiste en tener un nuevo grupo de “hermanos” y “hermanas” –lenguaje parental empleado para la identidad étnica–, pero por otro se trata de un parentesco “ficticio”, no basado en un verdadero linaje. Además, su honor no está depositado en la familia (*atribuido* a ella), sino que es demostrado (*adquirido*) en la fe y en el amor a los miembros del grupo (Bartchy, 1999, pp. 68-78; Eisenbaum, 2000, pp. 136-141; Esler, 2006).

En una segunda carta (2 Cor 11,21b-23a), Pablo vuelve a utilizar sus antecedentes étnicos para defenderse contra misioneros judíos rivales de Corinto, en el sur de Grecia (Duling, 2006 = 2008b):

²¹...De cualquier cosa que alguien se atreva a jactarse –es una locura lo que digo–, también me jacto yo. ²²¿Son hebreos? También yo. ¿Son israelitas? También yo. ¿Son descendientes de Abrahán? También yo. ²³¿Son ministros de Cristo? Yo más que ellos...

Empleando nombres étnicos y el de su antepasado preferido, Abrahán (véase más adelante), Pablo presume como “el loco”, un personaje cómico habitual en el teatro antiguo y de entretenimiento en los banquetes (Windish, 1924, pp. 363-364; Welborn, 1999). Pablo utiliza la retórica, incluidas las comparaciones y la ironía, para vapulear a sus rivales judíos (Zmijewski, 1978; Forbes, 1986; Holland, 1993; Lambrecht, 2001; Duling, 2006, pp. 73-76; 2008b). Sus credenciales étnicas –afirma– son iguales a las de sus adversarios, pero, como declara en los versículos siguientes, su honor no está basado en su herencia étnica (honor atribuido), sino en sus sufrimientos como apóstol (honor adquirido: el sufrimiento construye el carácter y es señal de él).

Un tercer ejemplo se encuentra en la Carta a los Gálatas (Esler, 1998, 2006). Pablo no se defiende esta vez con su etnicidad, sino que establece una base étnica general que, paradójicamente, trasciende la etnicidad, y que él refinará en Romanos. De nuevo está tremendamente irritado, esta vez porque judíos observantes de la Torá en Galacia (probablemente una región étnica en el centro de la actual Turquía) quieren circuncidar a sus prosélitos: “¡Ojalá se mutilasen los que os perturban!” (Gál 5,12). Llama a los gálatas

“insensatos” (3,1) y afirma que “ya no hay judío ni griego... porque todos sois uno en Cristo Jesús” (Gál 3,28; Stanley, 1998). En apoyo de esta idea cita Gn 15,6: Abrahán “creyó en Dios y ello le fue reputado como justicia” (Gál 3,6; cf. Hab 2,4; 3,11b). Descendientes de Abrahán son, pues, los que creen, incluidos los *ethnē*. Va más allá: la “semilla” de Abrahán no es el Israel étnico, sino Cristo (“semilla”, en el sentido de “descendencia”, nombre colectivo, se emplea también como singular; Gál 3,15-18; cf. 4,30-5,1), y, a través de Cristo, los que creen han pasado a ser hijos de Dios por adopción (Gál 4,4-7). Son los hijos libres de Abrahán y Sara, herederos de las promesas hechas a Abrahán de que todos los *ethnē* de la tierra serán bendecidos en él (Gn 12,3; 18,18). Pablo emplea duras palabras: ¡los que siguen la Torá [judíos étnicos] incurren en maldición (Gál 3,10 [Dt 27,26])! Por eso, la señal de que el Israel étnico es heredero de las promesas de Dios en la Alianza no significa nada: “en Cristo Jesús, ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor alguno, sino solo la fe que actúa a través del amor” (Gál 5,6; véase Gál 6,15; Hch 21,21). Hay que vivir según el Espíritu, no según “la carne” (Gál 5,16-25). Todo este lenguaje sugiere que Abrahán es el “padre” de los no judíos *a expensas de los judíos* (Tobin, 1995, p. 442). En suma, Pablo identifica al “padre de los judíos” como el “padre de los no judíos” interpretando las promesas de la Torá sobre Abrahán y los *ethnē*. Construye una nueva identidad social, un nuevo *ethnos* que en cierta medida es también un *genos* (construccionismo). Esto no era una “buena noticia” para sus hermanos y hermanas observantes estrictos de la Torá.

La etnicidad y la carta de Pablo a los romanos

En su Carta a los Romanos, Pablo utiliza nuevamente razonamiento étnico, pero esta vez con más cuidado, prudencia y apertura. Y puesto que ya no se encontraba en el calor de la batalla, con un deseo de paz y armonía étnica (R. E. Brown, 1982; Walters, 1993; Esler 2003a; Johnson Hodge, 2007). Un poco de orientación respecto a la carta y el conflicto étnico puede ser útil en este punto.

Pablo escribió su larga y compleja “carta-ensayo” (Stirewalt, 1991, pp. 147-171; Jewett, 2007, pp. 23-46) a los romanos desde Corinto, a mediados de los años cincuenta del siglo I d. C. (Rom 15,19-29; Hch 20,2-3; Duling 2003a, pp. 230-234). Datos literarios y arqueológicos indican que por esa época había muchas comunidades étnicas en Roma, en su mayor parte originarias del este del Imperio. La más importante era quizá la judía, formada por nada menos que cincuenta mil personas –aproximadamente el cinco por ciento de la población de la urbe–, la mayoría de las cuales vivían en el humilde barrio judío situado al otro lado del río Tíber, es decir, en zona transtiberina (Leon, 1995, pp. 11, 13, 257-258; Walters, 1993, pp. 7-18; Jewett, 2007). La mayoría eran de bajo estatus, con abundancia de antiguos esclavos o “libertos” (así

Filón, *Embajada* 156), de lengua griega y nativos (Leon, 1995, p. 148-149; Walters, 1993, pp. 31-33). Se reunían en al menos cinco “casas de oración” independientes (Leon, 1995 [1960], pp. 166, 257-258, señala la existencia de once edificios de sinagogas a lo largo de tres siglos; Wiefel, 1991; Lampe, 1991; Osiek, 1995, p. xvi; Rutgers, 1995; Richardson, 1998, p. 29; para un dibujo artístico de la no tan pobre sinagoga de Ostia, la ciudad portuaria de Roma, véase Esler 1993a, p. 97). Es probable que, en contraste con los judíos de Alejandría, los de Roma no tuviesen un consejo organizativo central. Había diversos grados de asimilación de los judíos y de actitudes poco propicias hacia ellos en la diáspora; por eso se hace necesario un cuidadoso análisis de cada situación local (Walters, 1993, pp. 19-25).



Ruinas del complejo sinagoga de Ostia.

No se sabe con certeza quién introdujo en Roma la creencia de que Jesús era un Mesías judío, pero desde luego no fue Pablo. Él nunca había estado en la capital del Imperio (Rom 1,10.13-15; 11,13; 15,15-33).

Varias son las razones por las que Pablo pudo haber escrito la Carta a los Romanos. Dice

que desde mucho tiempo atrás quería ir a Roma (Rom 15,22-23) y que deseaba predicar allí (Rom 1,5-6.11-12.15). Primero, sin embargo, necesitaba llevar una colecta de dinero a los pobres de Jerusalén; así pues, quizá pensaba en su mejor defensa contra los judíos jerosolimitanos observantes (Rom 15,25-28.30-32). Y, lo que es más importante, quería poner en marcha una nueva misión aún más a Occidente, en España, y esperaba que los creyentes en Cristo romanos le proporcionasen una base de apoyo (Rom 15,24.28-32; Jewett, 1988, 2007, pp. 74-89).

Los planes de Pablo no carecían de complicaciones. Él era una figura controvertida cuya reputación seguramente lo había precedido. Pablo no había fundado las comunidades romanas y un principio suyo explícito era no meterse a predicar en el terreno de otros apóstoles (Rom 15,20; 1 Cor 3,10; 2 Cor 10,13-17). Conviene señalar que, como muestran sus anteriores controversias, el intento de Pablo de tratar sobre cuestiones étnicas en las comunidades que él había fundado tenía la capacidad de ofender a judíos étnicos observantes de la Torá, incluidos los creyentes en Cristo.

Para entender la etnicidad de la Carta a los Romanos, es importante saber que Roma contaba con una considerable población extranjera (Walters, 1993, pp. 7-11) y que los conflictos étnicos tenían allí una larga historia. Había habido expulsiones de judíos de Roma en los años 139 a. C. y 19 d. C., aunque las razones exactas para la última no están claras (Rutgers, 1998, pp. 98-105). Algunos años después (según escribió el historiador romano Suetonio hacia el 121 d. C.), el emperador Claudio (37-54 d. C.) expulsó a los judíos de Roma por los disturbios de los que había sido instigador un tal Cresto (*Chresto*) (Suetonio, *Claudio* 25.4). Inscripciones antiguas muestran que Cresto era un nombre frecuente en esclavos (Bruce 1991, p. 178, n. 16) y que podía corresponder a un agitador desconocido, pero, ciertamente, no a Jesús de Nazaret, quien hacía mucho que había sido ejecutado en Judea. Sin embargo, algunos estudiosos sugieren que el comentario de Suetonio probablemente refleja el malentendido entre judíos romanos sobre si Jesús era “el Cristo” (cf., por ejemplo, Rutgers, 1998, pp. 105-106). Hechos 18,2 refiere que Claudio expulsó a “*todos* los judíos”. Dados los miles de judíos residentes en Roma por la época de Pablo, “*todos*” no puede ser sino una gran exageración. Y puesto que seguramente los romanos contemporáneos de Pablo no eran capaces de distinguir a los judíos practicantes del judaísmo de los judíos creyentes en Cristo, lo más probable es que fueran estos últimos los expulsados (Wiefel, 1991, p. 93; Donfried, 1991a, pp. 47-48; Walters, 1993, pp. 49-52; Leon, 1995, pp. 23-27; Duling, 2003a, pp. 231), aunque quizá simpatizantes varones no judíos, los llamados “temerosos de Dios”, podrían haber estado incluidos en el decreto de expulsión (véase Walters, 1993, pp. 58-59, 63).

El decreto de Claudio suele datarse en el año 49 d. C. Cinco años después lo revocó el

nuevo emperador, Nerón (54-68 d. C.). A su vuelta, los judíos creyentes en Cristo (y tal vez simpatizantes no judíos) contribuyeron probablemente a renovar las tensiones étnicas en las “iglesias domésticas” (algunos prefieren “iglesias domiciliarias”; cf. Jewett, 2007), que habían llegado a ser dominadas por no judíos. Quizá hubo repercusiones en las “casas de oración” judías que acogían a “temerosos de Dios” (Hch 14,1; 16,14; 17,4.10-12; 18,4-7) y prosélitos circuncidados. Una situación de conflicto étnico como la aquí conjeturada es bastante posible para la interpretación de la Carta a los Romanos, escrita unos dos o tres años después de que Nerón revocase el decreto.

El examen que vamos a realizar de la carta puede parecer extraño a primera vista, ya que se desarrolla hacia atrás, es decir, de Rom 16 pasa a Rom 14–15, y luego a Rom 11–1 (prescindiendo de Rom 12–13). Seguimos este orden porque Rom 16 tiene la información más concreta sobre judíos y no judíos de Roma, porque Rom 14–15 se ocupa del conflicto entre “los fuertes” y “los débiles”, que podría haber sido un conflicto étnico, y porque Rom 1–11, que lleva a un “clímax étnico” en los capítulos 9–11, puede entenderse mejor a la luz de los pasajes más concretos. Procedamos, pues, a considerar el último capítulo de Romanos.

Que Rom 16 no se escribió a Roma, sino a Éfeso, en la provincia romana de “Asia” (occidente de la actual Turquía), es algo sobre lo que se ha especulado repetidamente (por ejemplo, Manson, 1991 [1962], pp. 1-15; Koester, 2000, p. 52). Pero muchos especialistas han rechazado esa idea (por ejemplo, Gamble, 1997; Meeks, 1986, p. 16; Donfried 1991a, 48-49, 102-125; Lampe, 1991, pp. 216-230). La cuestión no es trivial, puesto que parte de la mejor información sobre etnicidad se encuentra en este capítulo.

En Rom 16, Pablo saluda a veintiséis personas. Este es un número inusitadamente alto, sobre todo porque Pablo nunca había estado en Roma. La mayor parte de los saludados no tienen nombres judíos, pero esto es irrelevante, porque los judíos de Roma preferían llevar nombres griegos y especialmente latinos (Leon, 1960, pp. 107-108, 121). Un cuidadoso análisis muestra que esos judíos pertenecían en su mayoría a estratos sociales bajos: dos tercios de ellos eran esclavos o lo habían sido (Lampe, 1991, pp. 226-230). Dos de los mencionados, el matrimonio formado por Prisca (Priscila) y Áquila (Rom 16,3), eran judíos creyentes en Cristo expulsados por Claudio que habían regresado a Roma. Pablo los conocía ya de sus encuentros con ellos en Corinto y Éfeso (Hch 18,1-3.19-26; cf. 1 Cor 16,19). A otros tres de los mencionados, él los llama sus “parientes” (*syngenēs*: Rom 16.7.11), y también se refiere a “compañeros de prisión” y “colaboradores” (Rom 16,7.8). Los estudiosos opinan que el grupo mayor y predominante, el de los creyentes en Cristo, estaba compuesto por no judíos (Lampe, 1991, p. 225, n. 37, ofrece muchos pasajes). Seguramente habían conducido en una dirección diferente el movimiento de Cristo en Roma después de la expulsión de los judíos (Gamble, 1997, p. 136; Walters, 1993, pp. 56-66; 1998, p. 178).

Un escenario probable, por tanto, es que Pablo tuviera noticia de un conflicto étnico entre la mayoría no judía y la minoría judía en las iglesias domésticas romanas, que podía haberse extendido a las “casas de oración” judías, donde también había “temerosos de Dios” y prosélitos. Su envío de saludos para personas a las que él conocía podía estar también motivado por la busca de ayuda para el lanzamiento de su misión en España. Ese escenario contribuiría a explicar otras partes de la carta.

Moviéndonos hacia atrás encontramos que Rom 14–15 se centra en dos grupos misteriosos, “los fuertes” y “los débiles”. ¿Quiénes son? ¿Está Pablo generalizando a partir de su experiencia de “los fuertes” y “los débiles” en Corinto (Bornkamm, 1991, pp. 16-28; Meeks, 1986, p. 133; Karris, 1991, pp. 65-84; cf. 1 Cor 8; 10)? Más verosímilmente, él se refiere a una situación concreta en Roma (Karris, 1991, p. 66, nn. 6, 7; Watson, 1991; Sampley, 1995; Nanos, 1996, pp. 85-165; Esler, 2003a, pp. 339-346).

Lo más obvio en estos dos capítulos es que el conflicto gira en torno a cuestiones de pureza sobre alimentos y tiempos sagrados (Rom 14,14). “Los fuertes” creen que pueden “comer de todo” (Rom 14,2.21), beber vino (Rom 14,21) y considerar “todos los días iguales” (Rom 14,5). “Los débiles”, llamados “débiles en la fe” (Rom 13,1), son vegetarianos (Rom 14,2.21), no beben vino y celebran ciertos días (Rom 14,3.21). Pablo habla directamente a “los fuertes”; les insta a “acoger” a “los débiles” (Rom 14,1), cuyas prácticas son aceptadas por Dios, el Señor (Rom 14,5-9); de hecho, unos y otros deben “acogerse” mutuamente, porque Dios y Cristo “acogieron” a ambos (Rom 14,3; 15,7). No deben juzgarse unos a otros, porque el Señor juzgará a todos (Rom 14,3-4.10-13). Tienen que vivir en paz y armonía (Rom 14,17-20; 15,5-6). Si “los fuertes” son causa de que tropiece un “hermano”, es señal de que no viven conforme al amor (Rom 14,13). El principio de pureza paulino es este: “En el Señor Jesús... no hay nada impuro en sí... Que tu comida no cause la destrucción de uno por quien murió Cristo” (Rom 14,14.15). Claramente, Pablo se sitúa entre “los fuertes” (Rom 15,1.8).

¿Era el conflicto entre “los débiles” y “los fuertes” simplemente entre judíos étnicos y no judíos? La prudencia es oportuna, porque en la diáspora algunos judíos adoptaron prácticas judías sobre alimentos (Josefo, *Contra Apión* 2.282 [39]) y algunos no observaban estrictamente leyes dietarias (véase Collins, 1986, p. 143). Pero lo más probable es que las restricciones de “los débiles” relativas a la alimentación y al calendario estuviesen basadas en la Torá, especialmente porque muchos judíos observantes se hacían vegetarianos y evitaban el vino cuando comían con no judíos (Nanos, 1996, pp. 106-107; Gál 2,12; 4,10; Hch 10,9-16; 15,28-29).

Un escenario verosímil es que al menos el *núcleo* de “los fuertes” consistía en judíos creyentes en Cristo observantes de la Ley (Watson, 1991, pp. 203-215; Esler, 2003a, pp. 343-

344). De hecho, algunos autores piensan que el conflicto étnico fue la razón principal por la que Pablo escribió esta carta (Marxsen, 1964, pp. 92-104; Minear, 1971; Donfried, 1991b, pp. 102-127; cf. Esler, 2003a).

Romanos 14–16 añade concreción étnica al resto de la carta. En Rom 1–8, Pablo comienza con la tradición de que el Hijo de Dios nació del linaje del rey judío David (Rom 1,3-4), pero enseguida añade que su mensaje es para “*todos los ethnē*, incluidos vosotros [los romanos]” (Rom 1,5-6). Quiere impartir algún don espiritual para fortalecerlos, pero después, delicadamente, cambia a estímulo *mutuo* “por la fe de cada uno, la mía y la vuestra” (Rom 1,12). Pasa luego a subrayar sus obligaciones especiales con “los griegos y los *barbaroi* [¿de España?]” (Rom 1,14). Pero parece valorar más a los judíos que a los no judíos, porque su Evangelio “es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que tiene fe; *del judío primero, pero también del griego*” (Rom 1,16; cf. 2,9-10; 3,1-2). En todo esto, el apóstol camina cautamente de puntillas y esforzándose por mantener el equilibrio étnico: Jesús es judío, y los judíos figuran primero, pero el mensaje de Pablo es para “griegos” y “bárbaros”.

Una vez más, ¿cuál es la posición de los no judíos con respecto a los judíos? En las comunidades de seguidores de Cristo –declara Pablo– no se hace distinción entre unos y otros, “porque Dios no muestra parcialidad. Todos los que sin la Ley pecaron, también sin la Ley perecerán, y todos los que pecaron bajo la Ley, por la Ley serán juzgados” (Rom 2,11-12; cf. 3,22-25a). El monoteísmo, la justificación por la fe y la visión paulina de la etnicidad van de consuno (Bassler, 1982; Meeks, 1987, p. 296; Walters 1993, pp. 68-77).

¿Es Dios solo el Dios de los judíos? ¿No es también el Dios de los *ethnē*? Sí, de los *ethnē* también, puesto que Dios es uno solo y justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe.

(Rom 3,29-30)

Pablo concluye los primeros capítulos de la carta desarrollando el tema, ya expuesto en Gálatas, de que Abrahán fue justificado por su fe (Cranford, 1995), pero en Romanos omite sus declaraciones de Gálatas relativas a que la verdadera semilla de Abrahán es Cristo mismo (Gál 3,15-18) y a que los que viven de las obras de la Ley incurren en maldición (Gál 3,10 [Dt 27,26]). Estas omisiones hacen sus comentarios menos antagónicos y pueden contribuir a unir a judíos y no judíos.

Temas étnicos son desarrollados también en Rom 5–8. Brevemente, los miembros de la humanidad antigua, representada por el primer hombre (Adán), imaginan que la solución del problema humano es observar la Torá. Los miembros de la humanidad nueva, representada por el último hombre (Cristo), se dan cuenta de que la solución es vivir por la “fe” (Rom 5,12-21;

cf. 1 Cor 15,22-28). Los miembros de la humanidad antigua lo son por nacimiento, y la señal de su inclusión es la circuncisión; los miembros de la humanidad nueva lo son por la fe, y la señal de su inclusión es el bautismo (Rom 6,1-11). La Ley es “santa, justa y buena” (Rom 7,12), e indica lo que no se debe hacer. Pero la Ley es insuficiente para enfrentarse al poder del pecado. Por eso Dios tuvo que hacer lo que la Ley, debilitada por “la carne”, no podía: enviar a su Hijo a condenar el pecado “en la carne” (Rom 8,3) para los que “caminan en el Espíritu”(Rom 8,4-8). Son comentarios en los que Pablo quiere trascender la etnicidad.

Todo esto nos lleva a la cuestión étnica esencial en Rom 9–11: si Dios justifica a todos los creyentes por la fe, incluyendo a los no judíos, ¿ha roto su promesa a los israelitas étnicos de que ellos son su pueblo elegido?

En sus comentarios iniciales, Pablo deja percibir la pena y angustia de que todo su pueblo no haya llegado aún a creer en Cristo (Cranford, 1993). Incluso baraja la idea de renunciar por ellos a su nueva identidad y ser también por ellos objeto de maldición y separado de Cristo (Rom 9,1-3). Esta actitud era difícilmente imaginable en Gálatas. Al mismo tiempo, describe la preeminencia del Israel étnico, cuyas gentes son:

³...mis hermanos, mis parientes según la carne. ⁴Les pertenecen la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto y las promesas. ⁵Suyos son los patriarcas, y de ellos, en cuanto hombre, procede Cristo, que está sobre todas las cosas y es Dios bendito por siempre. Amén.

(Rom 9,3b-5)

En este breve pasaje, Pablo menciona siete de los nueve rasgos de la etnicidad: 1) nombre; 2) parentesco 3) mitos sobre ascendencia común; 4) tierra natal; 5) costumbres; 6) recuerdos históricos compartidos; 7) religión. Pablo rinde tributo a Israel con las categorías étnicas habituales.

Pero, tras honrar debidamente al Israel étnico, Pablo vuelve a su tema más fundamental: “No son los hijos según la carne [los judíos étnicos] los hijos de Dios, sino los hijos de la promesa [los que tienen fe] los que se cuentan como descendencia” (Rom 9,8). ¿Quiénes son estos últimos? Como en Gálatas, son sin duda los hijos de Abrahán, pero hijos no simplemente por descendencia. Recordemos que, en la Torá, Dios prometió a Abrahán que su mujer, Sara, pese a haber pasado con mucho sus años fértiles, daría a luz un hijo; de ese modo, dice el texto sagrado, Abrahán sería padre de los *ethnē* (Gn 12,2; 18,18). Milagrosamente, Sara, en su vejez, trajo al mundo a Isaac. Por eso dice Pablo: “A través de Isaac (no Ismael, hijo de Abrahán y de su esclava/concubina Agar) serán llamados tus descendientes (‘semilla’)” (Rom 9,17b). El heredero directo de Isaac fue Jacob/Israel (no el hermano mayor de Jacob, Esaú).

Pablo parece aludir implícitamente a un elemento de descendencia real, es decir, que siempre ha habido un resto en Israel (véase más adelante). Sin embargo, entra aquí otro punto relativo a Abrahán: él *creyó*. Esta es la característica preeminente de los verdaderos hijos de la promesa, y *entre ellos están los no judíos*. Pablo cita como prueba al profeta Oseas: “Llamaré pueblo mío al que no es mi pueblo...”, y los considerados no “mi pueblo” son los “hijos del Dios vivo” (Rom 9,25 [Os 2,23; 2,1 LXX]). Más adelante cita a Isaías: “Yo [Dios] fui hallado por los que no me buscaban; me manifesté a los que no preguntaban por mí” (10,20 [Is 65,1 LXX]). Desde el punto de vista de Buell, la “fijeza” étnica deviene “variabilidad” étnica, y, en este cambio, Pablo deja de valorar exclusivamente la descendencia étnica en el sentido habitual del término (Eisenbaum, 2000, pp. 136-141).

Sin embargo, ¿es razonable afirmar que los judíos étnicos que se habían esforzado por alcanzar la justificación ante Dios por medio de una escrupulosa observancia de la Torá no iban a lograr esa justificación, y sí iban a ser justificados, en cambio, no judíos que nunca se habían esforzado en ese sentido? Sí, dice Pablo, porque la justificación no se obtiene mediante la observancia de la Torá (cf. Rom 2,21-24), sino solo a través de la fe (Rom 9,30-35). “Cristo es el fin de la Ley, para justificación de todo creyente” (Rom 10,4). Las comunidades de creyentes en Cristo cuentan con una nueva identidad, en la que la etnicidad ha dejado de tener importancia:

Dice la Escritura: “Nadie que crea en él será defraudado” (Is 28,16). Porque no hay distinción entre judío y griego; el mismo Señor es Señor de todos y otorga sus riquezas a todos los que lo invocan.

(Rom 10,11-12)

Pero, entonces, ¿no ha incumplido Dios sus promesas al Israel étnico? Pablo responde con su famosa exclamación: “¡De ninguna manera!”. Y se refiere nuevamente a su etnicidad “real”: “Yo mismo soy israelita, descendiente de Abrahán, miembro de la tribu de Benjamín” (Rom 11,1; cf. Flp 2,4b-6; 2 Cor 11,21b-23a).

Sin embargo, esta grave pregunta no ha tenido aún una respuesta completa: si, a diferencia de Pablo, algunos no son aceptados, ¿no ha roto Dios sus promesas a Israel *como un todo*, al Israel étnico? El apóstol responde esta vez con un pasaje de Isaías: “Aunque fueran los israelitas tan numerosos como las arenas del mar, *solo un resto de ellos se salvará*” (Rom 9,27; cf. Is 10,23). Y añade: “Así también *en el tiempo presente* ha quedado *un resto, gratuitamente elegido*” (Rom 11,5), es decir, algunos son elegidos por un favor de Dios gratuito, misericordioso. “*Los elegidos* lo han alcanzado, pero los demás se han endurecido” (Rom 11,17). Hay una razón: “Con su caída [al negarse a aceptar el Evangelio de Pablo], la salvación ha llegado a los *ethnē* (no judíos que aceptaron su Evangelio), provocando los celos

de Israel” (Rom 11,11). Pablo dice también que el rechazo por Dios de los israelitas étnicos es solo *temporal*. Espera que acaben siendo incluidos. “Y si su caída significa riqueza para el mundo, y si su fracaso significa riqueza para los *ethnē* [no judíos], ¿qué no significará su plena inclusión?” (Rom 11,12).

El comentario de Pablo sobre los “celos” provocados por la inclusión de los no israelitas debió de impresionar muy poco a sus “hermanos” y “hermanas” judíos no creyentes. Como buscando situarse en la imparcialidad, Pablo se vuelve hacia los creyentes en Cristo no judíos, porque corren el peligro de hacerse arrogantes. Se dirige a ellos directamente (Rom 11,13) y ofrece dos “argumentos” sobre los judíos y los no judíos. El primero, basado en el sacrificio antiguo (Nm 15,17-21), anticipa el segundo y razona con la parte y el todo. “Si la *parte* de la masa ofrecida [a Dios] como primicias [de la cosecha de cebada] es santa, *toda* la masa es santa” (Rom 11,16). El segundo está basado en una metáfora de horticultura: “Si santa es *la raíz*, santas son también *las ramas*”. Pablo explica que los judíos que *no* acogen con fe su Evangelio son las ramas que han sido desgajadas de un olivo cultivado. Los *ethnē* no judíos que *sí* lo aceptan, que creen, son los brotes de un olivo silvestre (acebuche) injertados en su lugar. Comparten la rica raíz (¿Abrahán?) del olivo cultivado. Como apunta Esler, esta metáfora no concuerda con los métodos de poda (oleícolas) del Mediterráneo occidental conocidos por el escritor antiguo Teofrasto (*De causis plantarum* 1.6.1-10) y practicados todavía hoy en Grecia e Israel. Con arreglo a estos métodos, ramas de árboles maduros, cultivados, que dan fruto de gran calidad, se injertan en acebuches jóvenes arrancados de los montes y replantados; de este modo, las viejas ramas extraen nutrientes de los nuevos y extensos sistemas radicales de los olivos silvestres. La metáfora sigue más bien la práctica inversa, conocida a través de Oriente y mencionada por el escritor antiguo Columela (*De re rustica; De arboribus*); es decir, se injertan ramas de acebuche en olivos cultivados para que estos den más fruto (Esler, 2003a, pp. 298-305b; cf. Davies, 1984, p. 160; Baxter y Ziesler, 1985; Johnson Hodge, 2008). Pablo honra así al árbol cultivado, que tiene sus raíces en el Israel étnico, pero ahora hay dos clases de ramas. Para poner esto de relieve añade que los creyentes no judíos no deben ufanarse; la raíz soporta las ramas: “Así que no te enorgullezcas y ándate con cuidado. Porque si Dios no perdonó a las ramas originales [los judíos no creyentes], tampoco a ti [los no judíos creyentes] te perdonará” (Rom 11,20b-21). Completado su argumento, Pablo dice que eso es un profundo misterio. Y termina afirmando que, tan pronto como entre la totalidad de los *ethnē*, *todo Israel se salvará*. Así como Dios ha mostrado misericordia con los *ethnē* no israelitas, tendrá misericordia de Israel.

Conclusiones

En sus anteriores cartas a los filipenses y a los corintios, Pablo recurrió a su herencia étnica judía para defenderse de misioneros judíos rivales suyos. Al construir su perfil étnico utilizó los nueve rasgos étnicos, excepto la fenotipología: 1) parentesco; 2) mitos de ascendencia común; 3) tierra natal; 4) costumbres; 5) recuerdos históricos compartidos; 6) religión; 7) nombre y, quizá por implicación, 8) idioma. Esto formaba parte de su defensa retórica. Además, subrayó que su identidad étnica en el sentido habitual había sido reemplazada por una familia “ficticia” más incluyente, compuesta de “hermanos” y “hermanas”. Su posición más extrema se encuentra en la carta que con enojo escribió a los gálatas. Allí afirma que la verdadera semilla de Abrahán y su mujer Sara no es solo la comunidad de creyentes “en Cristo Jesús”, sino también Cristo mismo; que, dentro de la nueva comunidad, el marcador étnico de la circuncisión no tiene importancia; que los recuerdos históricos, especialmente el de Abrahán, pertenecen a la nueva familia y que la Ley no basta para la salvación. Su principio es que ya no hay distinción entre judío y no judío, porque todos son uno en Cristo Jesús (Gál 3,28).

Al principio, esto suena a “religión universal” que ha abandonado “todo razonamiento étnico”. Pero esa impresión no es suficientemente precisa, porque Pablo conserva el lenguaje de parentesco ficticio y su enraizamiento en Abrahán, el padre arquetípico. Como he sugerido en otro lugar con respecto a Filipenses,

...Pablo creía haber entrado en otro *ethnos*, que tenía sus propios límites, valores y símbolos. Este *ethnos*, sin embargo, no era definido como enraizado en el *genos* de Israel, la *phylē* de Benjamín, la lengua y cultura hebreas, las normas de la Torá y el rito de la circuncisión. Era una diferente clase de *ethnos*. Era el verdadero *genos* de Abrahán, un *sōma* de la vida nueva de Cristo, una lengua y cultura más incluyentes, las normas de una diferente clase de *gnōsis*, el modelo de la esclavitud doliente y el rito del bautismo. Se trataba de una nueva familia. Aunque los límites eran todavía algo variables –la meta aún no había sido alcanzada–, estaban lo suficientemente marcados para saber quién se hallaba dentro o fuera.

(Duling 2003b, p. 240)

La Carta a los Romanos sigue destacando este nuevo *ethnos* como un tema de verdadero *genos*, pero, en contraste con Filipenses y especialmente con Gálatas, Pablo hace hincapié en la reconciliación entre judíos y no judíos. Escribiendo a la capital del Imperio, una ciudad que él nunca había visitado, a iglesias domésticas que no había fundado, se veía en la necesidad de comunicar su Evangelio una vez más, en esta ocasión a creyentes en Cristo familiarizados con el conflicto étnico entre judíos y no judíos. Había en Roma una comunidad judía muy grande e influyente, y allí se había producido con anterioridad una expulsión de creyentes en Cristo a

causa de “Cresto”, y luego el regreso de parte de ellos y el descubrimiento de que una mayoría no judía había llenado entretanto el vacío en las varias comunidades de esos creyentes. Esta vez, Pablo atempera sus comentarios étnicos e insta a que haya paz y armonía. Es un cambio étnico, una interpretación étnica de carácter estratégico. Después de todo, él había dicho a los corintios:

Me he hecho judío con los judíos, para ganar a los judíos; con los que viven bajo la ley de Moisés, yo, que no estoy bajo esa ley, vivo como si lo estuviera, a ver si así los gano. Con los que están sin ley, yo, que no estoy sin ley de Dios, pues mi ley es Cristo, vivo como si estuviera sin ley, a ver si también a estos los gano. Me he hecho débil con los débiles, para ganar a los débiles. He tratado de adaptarme lo más posible a todos, para salvar como sea a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio, del cual espero participar.

(1 Cor 9,20-23)

Así, al escribir la Carta a los Romanos, Pablo reconstruye su posición étnica radical. “Los fuertes”, el núcleo de los *ethnē* no judíos, tenían que “acoger” a “los débiles”, el grupo nuclear judío, o, por mejor decir, se tenían que “acoger” unos a otros. Además, el fiel Abrahán era el “padre” de Cristo y, por adopción, de todos los que creen en él, pero también –y en todo caso– el padre de Isaac y Jacob. Un resto judío había existido siempre y existía aún. Aunque algunas ramas del olivo cultivado se habían desgajado (judíos no creyentes) y ramas del acebuche (no judíos creyentes) habían sido injertadas en él, los judíos étnicos estaban aún en la raíz del olivo. El mensaje a los no judíos de Roma era que Dios podía desgajarlos a ellos también. La respuesta étnica final de Pablo fue, por tanto, insistir en la unidad y armonía étnica entre judíos y no judíos. “Que el Dios de la constancia y del consuelo os conceda que os améis unos a otros en esa armonía, para que juntos, con una sola voz, glorifiquéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Acogeos, pues, mutuamente como Cristo os acogió, para gloria de Dios” (Rom 15,5-7).

Lectura adicional

Brett, M. G., *Ethnicity and the Bible*, Biblical Interpretation Series 19, Brill, Leiden 1998.

Buell, D. K., “Ethnicity and Religion in Mediterranean Antiquity and Beyond”: *RelSRev* 26 (2000) 243-249.

———, *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York 2005.

Buell, D. K., y C. Johnson Hodge, “The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul”: *JBL* 123 (2004) 235-251.

Duling, D. C., ““Whatever Gain I Had...”: Ethnicity and Paul’s Self-Identification in Phil. 3,5-6”, en D. B. Gowler, G. Bloomquist y D. F. Watson (eds.), *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2003b, 2008a, pp. 799-818.

Elliott, J. H., “Jesus the Israelite was neither a ‘Jew’ nor a ‘Christian’: On Correcting Misleading Nomenclature”: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5, n. 2 (2007) 119-155.

Esler, P. F., *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2003a (traducción española: *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006).

¹ Gracias al Dr. Charles Lamb por haber leído un primer borrador de este trabajo, al Dr. Phillip F. Esler por haber ofrecido la cuidadosa crítica de un segundo y al Dr. Eric Steward y al Context Group por sus observaciones sobre el tercero.

Paisaje y espacialidad

Ubicación de Jesús

Halvor Moxnes

En su tiempo, Jesús era conocido como “Jesús de Nazaret”. Llamar a la gente por su lugar de origen era entonces habitual. Ya Homero habla de la costumbre de preguntar “¿de dónde eres?” a las personas con las que se entraba en contacto por primera vez. En comunidades pequeñas y aisladas, donde los forasteros suscitaban desconfianza, este era un modo de identificarlos y de asociarlos con algo reconocible. Además, era común la creencia de que había una relación entre los lugares y las personas, de manera que conociendo el lugar y el paisaje correspondientes a una persona se podía saber algo sobre el carácter de ella.

Esta relación entre lugar e identidad se percibe también en un dicho atribuido a Jesús. En Mc 10,29-30, Jesús responde a una pregunta de Pedro sobre la compensación a los discípulos que lo han dejado todo por seguirlo a él: “No hay nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o tierras por mí y por el Evangelio, que no reciba el ciento por uno en el tiempo presente...”. Este dicho ilustra sobre la cuestión principal en la que hace hincapié este capítulo: la identidad tiene siempre una localización. Hay tres aspectos identitarios que destacan en ese texto del evangelio de Marcos. Primero y ante todo, la identidad es conectada con lo más cercano a la persona, el hogar. “Casa” indica el espacio social y físico de la familia, y “tierras”, los campos que proporcionan al grupo familiar su sustento. Segundo, la persona no es un individuo aislado, sino que se ubica en el grupo social de una familia integrada por tres generaciones. Por último hay también, implícito, un elemento temporal en la acción de “dejar” la casa. Es fácil pensar que la identidad está relacionada principalmente con el tiempo, puesto que “dejar” indica una ruptura con el pasado y la elección de un nuevo presente, con esperanzas para el futuro. Pero aquí el elemento temporal está relacionado con el lugar, porque se trata de abandonar el propio hogar, y la promesa de una recompensa futura habla de un nuevo entorno, con tierras y relaciones sociales.

Regreso al lugar

Partiendo del referido dicho atribuido a Jesús, este capítulo va a girar en torno a la importancia del lugar en las descripciones de identidades. Hasta tiempos recientes, no se tenía en cuenta este enfoque en los estudios de identidades dentro de campos como la filosofía, la literatura y los estudios históricos con centro principal en el tiempo y la historia. Como los métodos y las perspectivas en los estudios bíblicos están configurados en buena medida por la interacción con esas disciplinas, tales estudios han seguido las mismas tendencias. En la última generación, la idea de la identidad ha sido ampliada a medida que se ha hecho patente la importancia de las relaciones sociales para tener una visión más clara respecto a identidad, formación de comunidades y comunicación. Los biblistas han empezado a recurrir a enfoques y métodos de la sociología, de la antropología social y de la psicología social. Esto ha permitido describir el judaísmo y el cristianismo primitivo no solo desde la perspectiva de las ideas, sino teniendo en cuenta también las comunidades dentro de los patrones sociales, las estructuras políticas y los sistemas de valores del mundo grecorromano en la Palestina judaica y en el área mediterránea en general.

Aun con esta nueva valoración de las relaciones sociales, se continuaba dando poca importancia al lugar de las comunidades, a su espacio físico y simbólico. El reciente “giro espacial” se debe tanto a tendencias intelectuales, como el posmodernismo, que priorizan el espacio sobre el tiempo, cuanto a tendencias sociales y políticas, que hacen especial hincapié en las comunidades locales. Como consecuencia de ello hay ahora mucha más conciencia sobre la importancia del lugar y un gran interés respecto a la manera de abordar su estudio (Casey, 1993). Algunos enfoques aplicados a disciplinas como la geografía, la filosofía y las ciencias políticas han ido creando un vocabulario común que es útil también en los estudios bíblicos. Varios de esos enfoques conciernen al *paisaje* y han sido desarrollados principalmente por geógrafos al tocar en sus trabajos los campos histórico y cultural (Butlin, 1993). Son perspectivas especialmente útiles para estudiar cómo los textos hablan de paisaje y lo incluyen como parte de sus argumentos narrativos. El influyente libro de J. Z. Smith titulado *To Take Place* (1987) utiliza enfoques de geografía humanista para investigar las relaciones entre rito y lugar.

El paisaje

Empezaremos diciendo que el paisaje no es un “hecho” natural. Lo mismo al estudiar comunidades actuales que al considerar textos históricos, como el Nuevo Testamento, estamos ante percepciones personales de tiempo y lugar. Podríamos hablar, entonces, de tiempo en función de la memoria comunitaria vinculada a un lugar; por ejemplo, aquel donde viven los miembros de la comunidad, que está dentro de un paisaje. Este se compone de un horizonte

contextual para los lugares que son los espacios significativos donde viven las personas. El paisaje está conformado por acciones o percepciones humanas; de ahí que no debemos tener de él un concepto estático, sino concebirlo más bien como un proceso (Stewart y Strathern, 2003).

El término “paisaje” puede emplearse con diversos significados, pero siempre implica relación con lo humano; por ejemplo, como lugar de contemplación, de habitación o de interacción ambiental (Olwig, 1996, p. 631). Este vínculo entre la tierra y la vida humana se ha percibido de diferentes maneras. La expresión “paisaje cultural” fue introducida para poner de relieve la influencia humana sobre el paisaje, como distinto de “paisaje” sin más (Jones, 2003). Hay, sin embargo, conciencia creciente de que ni siquiera “paisaje” es independiente de la influencia humana. En vez de una distinción entre los dos términos, es ahora más común verlos ambos como expresiones de una interacción compleja entre ideas humanas, estructuras sociales y rasgos físicos del ambiente humano (Jones, 2003, pp. 33-36). Voy a referirme a dos aspectos de esa interacción: paisaje e identidad comunitaria y paisaje y recuerdo.

Paisaje e identidad comunitaria

Las estructuras sociales siempre tienen ubicación. Las familias y los hogares están situados en un lugar de residencia; las comunidades más amplias son asociadas con paisajes. En la época premoderna, algunas lenguas del norte de Europa empleaban el término “paisaje” para designar un territorio. “Paisaje” –en este sentido próximo al de “país”– indicaba que la gente que vivía en ese territorio gozaba de más autodeterminación y derechos a la participación política que en otras áreas gobernadas directamente por príncipes o funcionarios estatales (Olwig, 1996, p. 633). Así pues, el paisaje local expresaba una vinculación socioespacial colectiva más fuerte que los lazos con unidades políticas mayores. La identidad individual y grupal era asociada al paisaje local. Con el desarrollo de los Estados territoriales modernos, cambió este significado local del paisaje en la Europa del siglo XIX. Ahora, el idioma y los paisajes servían de medios para establecer la nación-Estado con sus pretensiones de un territorio más extenso.

Los conceptos predecimonónicos del paisaje son relevantes para los estudiosos modernos cuando describen las unidades topográficas y políticas de Israel/Palestina en el siglo I d. C. Algunos críticos han apuntado recientemente que en el siglo XIX los biblistas se basaron en conceptos relativos a las naciones-Estados entonces emergentes al describir al antiguo Israel como nación (Whitelam, 1996). Mejor que la visión decimonónica de la nación-Estado, ideas anteriores de la relación entre paisaje y comunidad pueden proporcionar un modelo para las

descripciones de Israel/Palestina en los tiempos antiguos. El Estado familiar herodiano, subordinado al emperador romano, no debemos imaginarlo como un moderno Estado-nación, sino más bien como un sistema feudal donde un príncipe gobernaba áreas frecuentemente dispares (Hanson y Oakman, 1998). Tampoco debemos pensar en Judea, Galilea y Samaría como subunidades dentro de una nación, sino como paisajes/países separados, con sus correspondientes comunidades, aunque unidos por sólidos elementos comunes de carácter religioso, como la observancia de la Torá y el templo de Jerusalén.

Paisaje y recuerdo

Si nos centramos en la percepción del paisaje, la relación entre paisaje y tiempo se puede expresar mejor en términos de paisaje y recuerdo. Estudios sobre cómo se han representado los paisajes en la historia nos hacen darnos cuenta de que paisajes que solemos considerar “naturales” han sido modelados y contruidos por el ser humano. Es útil tener presente que la palabra “paisaje” se emplea principalmente como un término técnico para un determinado tipo de pintura o dibujo (Stewart y Strathern, 2003, pp. 2-3). El paisaje se convirtió en una forma artística popular en la Europa del norte a comienzos de la Edad Moderna y ha continuado siéndolo durante siglos. Esta forma de arte, que tiene expresiones paralelas en la literatura, las artes escénicas y la música, se ha utilizado para múltiples fines relacionados con la identidad; por ejemplo, para expresar vinculación con el propio lugar, para crear representaciones ideales de la comunidad local o para poner de relieve tradiciones históricas. Sobre todo en los siglos XIX y XX, algunas pinturas paisajísticas se convirtieron en expresiones de identidad nacional, como sucedió en Estados Unidos con paisajes de las Montañas Rocosas.

Estos ejemplos deben hacernos conscientes de que lo que encontramos en esas formas de arte no es “el lugar mismo”, sino representaciones de lugares. Esto vale también para nuestras experiencias de los paisajes que nos rodean. El paisaje es conformado por grupos, comunidades e incluso por pueblos y participa de recuerdos asociados con esas agrupaciones. En algunos casos, esta rica tradición paisajística se centra en un espacio determinado, el cual pasa a ser un lugar emblemático (Gray, 2003). Pensemos en el monte Sinaí, en Filadelfia y en el Muro de Berlín como lugares donde la ubicación topográfica, la historia y los recuerdos culturales se unen de manera inseparable. Este significado del paisaje entrelazado con mitos y recuerdos es muy persistente y posee además un considerable poder para configurar instituciones (Schama, 1995, p. 15). La mayoría de los países tienen centros sagrados o lugares simbólicos que representan la unicidad de la nación o comunidad, determinadas características suyas. Pueden conmemorar episodios históricos notables o representar poder oficial o simbólico. Pero esos lugares, aun cuando sean duraderos y formen parte de la

herencia de una comunidad o nación, no dejan de ser susceptibles de cambios. Algunos pueden perder (gradualmente) algo de su significación, y acontecimientos de extraordinaria importancia pueden crear un nuevo lugar emblemático, como la Zona Cero (ingl. *Ground Zero*) después de la destrucción del World Trade Center en Nueva York el 11 de septiembre de 2001.

No solo es importante el sitio simbólico en sí, sino también el desplazamiento hasta él. Los viajes a centros sagrados para rendir culto religioso y venerar santos son llamados “peregrinaciones”. Se pueden emprender por piedad, por curiosidad o por pertenencia a un grupo. Hay entre los estudiosos muchos puntos de vista contrapuestos sobre las peregrinaciones. La perspectiva funcionalista de E. Durkheim (2001) las ve como un modo de construir comunidad y solidaridad en sociedades sometidas a presión. V. Turner estudió la peregrinación como una etapa liminar en ritos de paso tradicionales, como un alejamiento de la sociedad y sus estructuras, para crear una comunidad alternativa, no estructurada. Opiniones más recientes han subrayado la importancia del proceso de peregrinación en sí. El peregrinaje es un viaje ritual que implica ir a un lugar sagrado de un modo sacralizado, y en el que el desplazamiento con las personas involucradas deviene un espacio sagrado (Gray, 2001, pp. 91-92).

Espacialidad: “pensando con” el espacio

Las secciones anteriores sobre geografía histórica y cultural nos han hecho ver que el paisaje no es algo “dado” y determinante de las identidades humanas, sino que siempre es conformado culturalmente por personas históricamente presentes de manera directa o participantes en descripciones y rememoraciones a través de la literatura, la pintura y otros medios. Esta percepción proporciona un vínculo con enfoques de la geografía y el espacio desde la perspectiva de las ciencias sociales y de la filosofía. En estas disciplinas, la atención se centra aún más en las interpretaciones modernas del espacio y en los modelos y presupuestos que subyacen a esas interpretaciones. Esto es parte del llamado “giro espacial” en el posmodernismo, es decir, una nueva situación donde se destaca la importancia del lugar para la identidad. Desde este punto de vista es una categoría interpretativa, un concepto para “pensar con” que se puede aplicar a muchos campos, no solo a la geografía. Vamos a presentar aquí dos aspectos: el tercer espacio y el espacio con género.

El giro espacial fue introducido en la filosofía y la sociología a través de las obras de los filósofos franceses Henri Lefebvre (1991) y Michel Foucault (1980) y desarrollado por dos norteamericanos en los campos de la sociología, la geografía y la arquitectura, David Harvey

(1989) y Edward W. Soja (1996, 1999). Querían llegar a una ruptura con el dualismo de la imaginación geográfica con su oposición entre lo material y lo mental, lo real y lo imaginado. Fue Soja quien acuñó la expresión “tercer espacio” para su planteamiento (Soja, 1996, pp. 53-82). El primer espacio, tal como lo concibió Lefebvre, incluye las prácticas espaciales materiales (“espacio percibido”). En la sociedad palestina que describen los evangelios, entre las prácticas materiales estaba la producción agrícola de los campesinos, pero también la imposición de tributos y diezmos como parte del control que sobre esa producción ejercían la élite y el templo. Hay, pues, un contraste entre la práctica material para uso en la familia y en la comunidad local y la práctica representada por el poder de la élite. El segundo espacio son las representaciones espaciales, o el “espacio concebido”, es decir, las imágenes y representaciones de la espacialidad, los procesos de pensamiento y la ideología que gobiernan las prácticas espaciales materiales. En la sociedad palestina reflejada en los evangelios podemos identificar esa ideología con las prescripciones de la Torá y con las tradiciones orales que legitimaban las prácticas materiales y hacían que parecieran “naturales” a las personas (Moxnes, 2003, pp. 13-14).

Estas dos formas de espacio han definido la imaginación geográfica o espacial: representan el orden generalmente aceptado. Es el orden que cuestionan autores como Lefebvre y Soja cuando introducen una “tercera” posibilidad, que echa abajo la lógica del dualismo. Lefebvre llama a esta alternativa “espacio vivo” o “espacio de representación”, mientras que Soja habla de un “tercer espacio” (1996). Para Lefebvre, las imágenes y estructuras de pensamiento del segundo espacio representan una perspectiva de élite. Su categoría “espacio vivo” es asociada con la no élite y representa una visión crítica desde la clandestinidad o desde los márgenes (Lefebvre, 1991, p. 33). Para Soja, el tercer espacio representa un modo de pensar diferente. Esto hace imposible dar una definición clara del concepto dentro de nuestras categorías tradicionales. Soja emplea términos como “buscar” o “explorar”, y habla de “‘otros espacios’ que son similares a los espacios reales e imaginados que ya conocemos y, a la vez, muy diferentes de ellos” (Soja, 1999, p. 269). Obviamente, es difícil encontrar modelos fijos que usar para el tercer espacio. Pero si reconocemos que el primer espacio y el segundo son parte de un sistema espacial que mantiene a las personas en el lugar que les ha sido destinado según la clase, la raza y el sexo, podemos reconocer semejanzas entre el tercer espacio y otros enfoques, como el poscolonialismo, el feminismo y los estudios desde los puntos de vista gay y lesbiano, que tratan de poner fin a los sistemas opresivos. Si intentamos relacionar las perspectivas de Lefebvre y Soja con los evangelios, podemos llegar a la idea de que Jesús y su movimiento representaban una imaginación espacial desde los márgenes. En la predicación de Jesús, el “Reino de Dios” era un símbolo espacial que, por ser a la vez conocido y suficientemente vago, podía constituir un reto para la práctica del primer espacio y para la ideología del segundo, que gobernaba la vida de los primeros oyentes de Jesús y de los

oyentes/lectores de los evangelios.

Espacio con género

Una de las percepciones que las reflexiones feministas han aportado a los estudios bíblicos es que todas las estructuras de la vida humana y todas las interpretaciones de textos y reconstrucciones de la vida social están vinculadas al género. El espacio no es una excepción; siempre tiene ese vínculo. Esto vale también para los espacios físicos reales (algunos han sido típicos de hombres o de mujeres, como las tabernas y las cocinas, respectivamente) y todavía más para los aspectos simbólicos o jerárquicos de los lugares (tronos y altares estuvieron durante mucho tiempo reservados a los hombres). El sistema de género, con la dicotomía varón/hembra, corresponde a otras dicotomías que representan divisiones espaciales; por ejemplo, dentro/fuera, hogar/trabajo, privado/público (McDowell, 1999, pp. 8-13). Estas dicotomías representan también valores y poder; son parte de estructuras jerárquicas y patriarcales. En consecuencia, muchos estudios históricos feministas analizan y denuncian el carácter opresivo de tales estructuras. Un buen número de esas reflexiones han encontrado aceptación general y se reflejan en modelos científico-sociales de sociedades antiguas, aplicables también a la época de Jesús y de sus primeros seguidores. Hay, sin embargo, diversos problemas con estas divisiones y dicotomías. Primero, representan dicotomías que recibieron sus significados en tiempos posteriores. Así, la distinción entre mujeres “en casa” y hombres “en el trabajo” y los sistemas de valores “con género” asociados a los dos lugares es más bien resultado de la revolución industrial. Aunque las sociedades antiguas distinguieran entre el “sitio de los hombres” y el “sitio de las mujeres”, esas distinciones no estaban basadas en las mismas estructuras y valores. Por ejemplo, en la sociedad palestina de tiempos de Jesús la casa como “hogar” no era “privada”; podía ser también el lugar de trabajo para los miembros de la familia, hombres y mujeres. Por tanto, aplicar modelos modernos de género a la sociedad palestina del tiempo de Jesús puede ser causa no solo de anacronismo, sino también de ceguera para las diferencias, ambigüedades y pluralidades que existían.



Interior de la Fullonica Stephani, residencia y taller de enfurtido de paños en Pompeya.

Paisaje antiguo

Esta última observación apunta a la necesidad de usar teorías recientes para investigar los materiales de la antigüedad, no para describir la antigüedad con arreglo a nuestra imagen, sino para descubrir lo que caracteriza las concepciones de los escritores antiguos sobre el espacio, la geografía y el paisaje. No hace mucho tiempo, Eric C. Stewart publicó un excelente estudio sobre cómo se concebía el espacio en la antigüedad grecorromana y judía y utilizó esa concepción antigua como contexto para una “una práctica espacial alternativa en el evangelio

de Marcos” (subtítulo de Stewart, 2009). Algunos escritores antiguos tenían una visión de la totalidad del mundo habitado (*oikoumene*) y de cómo estaba dividido en regiones territoriales. Las características de esas regiones definían la esencia de sus habitantes, sus personalidades y maneras de vivir, a menudo descritas mediante tópicos étnicos y regionales (Stewart, 2008, pp. 62-127).

Dentro de esta imagen del mundo habitado había áreas geográficas locales, definidas por estereotipos topográficos y arquitectónicos que expresaban relaciones de poder y juicios de valor. Un ejemplo importante es la distinción entre ciudades y pueblos. La mayoría de los estudiosos de la economía en el mundo antiguo sostienen que, por estar basada la economía en la tierra y las actividades agrarias, las élites de las ciudades obtenían su riqueza de lo que producían los campesinos en los pueblos. Este desequilibrio de poder se reflejaba en descripciones donde las palabras “ciudad” y “campo” eran presentadas como expresiones espaciales de valores (Stewart, 2009, pp. 129-133). Puesto que los escritos provenían principalmente de la élite, conceptos como “urbano” y “rústico” reflejaban una valoración positiva de la ciudad y una actitud despectiva hacia el medio rural (Rosen y Sluiter, 2006). En cambio, los autores de los evangelios, al referir los viajes de Jesús, nunca mencionan visitas a las ciudades galileas de Tiberíades y Séforis, importantes centros de la élite herodiana, menciones que podrían expresar juicios de valor desde una perspectiva rural, campesina.

Otra distinción significativa que se encuentra en escritores antiguos es la establecida entre áreas civilizadas –ciudades y pueblos con casas y personas– y áreas no civilizadas. En estas últimas entraban las zonas fronterizas y los desiertos. Y como pertenecían a la *oikoumene* despoblada, estaban fuera de control y las normas comunes de prácticas espaciales no eran aplicables en esos lugares (Stewart, 2009, pp. 142-154). La interacción entre geografía y presencia humana se percibe en la descripción que Stewart hace de las personas como centros geográficos (Stewart, 2009, pp. 171-177). El emperador romano, cuando estaba en Roma, y especialmente cuando viajaba, representaba en su persona el centro del Imperio. Pero también los filósofos y los hombres santos podían ser centros geográficos de dos modos: primero, la gente viajaba para verlos y escucharlos, y, segundo, ellos mismos se desplazaban para aprender de otras personas o para hablar con ellas. Vamos a servirnos de este último caso para nuestra breve observación sobre el viaje de Jesús a Jerusalén en el evangelio de Lucas.

El paisaje de Jesús en Lucas

Después de haber señalado algunos aspectos de recientes reflexiones sobre el paisaje, echemos una mirada al evangelio lucano. Lucas, el autor o redactor del tercer evangelio y de

los Hechos de los Apóstoles, utiliza el paisaje para configurar el argumento de su narración. Yo diría que Lucas revela la identidad de Jesús y de sus seguidores a través del movimiento de ellos en el espacio. Jesús no es simplemente situado en un paisaje. Más bien, de acuerdo con la famosa frase de Jonathan Z. Smith –“las personas no son situadas; crean su sitio”–, vamos a ver cómo Lucas utiliza la figura de Jesús para conformar el paisaje y reinterpretar su significado.

Cuando nos referimos al paisaje del evangelio de Lucas podemos hacerlo en diferentes sentidos (Green, 1995, pp. 1-21). Podemos hacer referencia, ante todo, al contexto geográfico de Jesús en su sentido histórico. Se ha señalado a menudo que Lucas no parece tener un conocimiento preciso de la geografía de Palestina. Por ejemplo, como descripción topográfica, su narración en diez capítulos del viaje de Jesús desde Galilea hasta Jerusalén (Lc 9,51–19,28) es confusa y fuente de confusión. Parece, pues, más útil considerar qué paisaje es el que Lucas presenta y qué significado le atribuye. El evangelista da la impresión de realizar un esfuerzo consciente por transformar el paisaje, por crear nuevos significados asociados con él. Describe el paisaje del mundo mediterráneo, pero lo hace de tal manera que ese paisaje presenta ideas e ideales de Lucas. El viaje de Galilea a Jerusalén no es referido atendiendo a la exactitud topográfica, sino a la enseñanza que Jesús imparte a lo largo del camino. De ese modo, el paisaje de ese viaje deviene paisaje moral o espiritual.

El recuerdo de lugares simbólicos

Lucas comienza su evangelio estableciendo tres lugares emblemáticos o simbólicos que determinan el paisaje de Jesús y su identidad. El primero es el templo. Jerusalén y el templo componen el lugar simbólico más importante del evangelio lucano. Este empieza en el templo de Jerusalén (Lc 1,8-23) y es allí también donde termina (Lc 24,52-53); por eso “Jerusalén” y “templo” se vuelven casi sinónimos. Objeto principal de la atención de Lucas es el templo como lugar de culto y adoración, y en esto el evangelista refleja un “judaísmo común” en el que el templo es el centro de la identidad de Israel. Como lugar de la herencia, con recuerdos de la historia de los judíos, el templo es fundamental para la presentación de Jesús. Desde la perspectiva de la tradición judía se podría decir que Lucas situó al niño Jesús en el templo (Lc 2,22-38). Pero, si atendemos más bien al curso de la narración evangélica, vemos que Lucas está interesado en presentar el templo como un lugar determinado por Jesús. Él es la salvación, una luz de revelación y gloria (Lc 2,30-32), y describe el templo como “la casa de mi Padre” (Lc 2,49). Por eso, la relación entre Jesús y el templo en el relato de la infancia prepara para la transformación del templo y de Jerusalén que sigue en la narración.

El segundo lugar simbólico es Belén, donde el recuerdo de David llena con el significado de un futuro regío el pueblo natal de Jesús. La tradición de ese lugar y el hecho de que José, su padre, sea de linaje davídico aseguran la posición de Jesús como “hijo de David” (Lc 1,32; 18,38.39). Pero el recuerdo de Belén y su significado no solo están basados en tradiciones antiguas. Lucas presenta la localidad de Belén en contraste con César Augusto en Roma. Fue su edicto lo que llevó a José a Belén, donde Jesús nació como el salvador que traería la paz al mundo (Lc 2,14), incluso más que la *Pax romana* de Augusto. De este modo Belén, en su condición de lugar de nacimiento de Jesús, es contrastado con Augusto en Roma como el centro real para la paz universal.

Finalmente, el tercer lugar simbólico creado por Lucas es Nazaret. A diferencia de Jerusalén y Belén, Nazaret no estaba vinculada a recuerdos antiguos. Mateo, en su evangelio, tuvo que elaborar un argumento forzado cuando trató de encontrar un nexo con las Escrituras para Nazaret (Mt 2,23). Lucas es más creativo, al narrar un acontecimiento nuevo, memorable, ocurrido en Nazaret. Dice que “Dios envió al ángel Gabriel a una ciudad de Galilea llamada Nazaret” (Lc 1,26). De este modo, el evangelio de Lucas está en continuidad con las sagradas Escrituras, por cuanto el acontecimiento de Jesús queda vinculado a un recuerdo y un lugar. Además, Nazaret es la localidad donde reside una familia obediente a Dios y de la que Jesús toma nombre: Jesús de Nazaret. Pero de ella y sus habitantes no se ofrece una imagen favorable. Lucas la convierte en el escenario del primer y programático discurso de Jesús, relativo a su misión; sin embargo, la escena concluye con el rechazo de Jesús por sus paisanos (Lc 4,16-30).

El evangelista establece un nexo explícito entre paisaje y recuerdo: la historia que crea el significado del paisaje debe ser conservada en el recuerdo de los oyentes. Dentro del relato de la infancia es María, la madre de Jesús, quien conserva el significado del acontecimiento “en su corazón” (Lc 2,19.51). Este paisaje del recuerdo está adscrito a un género: es una mujer la que garantiza la conservación de Belén, Jerusalén y Nazaret como lugares simbólicos. Así pues, Lucas remodela lugares emblemáticos de la tradición judía, e incluso crea uno nuevo, y aporta a los paisajes nuevos recuerdos que transforman sus significados.

Paisaje moral del pueblo y del desierto

En la literatura griega antigua procedente de la élite, la ciudad y la vida ciudadana representaban un valor mayor que el campo y la vida rural. En Lucas parece ocurrir lo contrario. No se trata simplemente del contraste entre Galilea y Jerusalén, que ha desempeñado un papel notable en los estudios sobre el Nuevo Testamento. Ese contraste está

relacionado sobre todo con el evangelio de Marcos y no tiene la misma importancia en el de Lucas, donde el papel de Galilea deja de ser predominante e indiscutiblemente positivo. En la narración lucana encontramos un contraste más general entre escenas rurales y la ciudad relativo a paisajes morales (Moxnes, 1988, pp. 48-74). Las imágenes de pueblos y de la vida rural ocupan un lugar destacado en los relatos sobre Jesús y sus discípulos, y especialmente en las parábolas exclusivas de Lucas. En su evangelio encontramos el dilatado y peligroso paisaje del camino de Jericó a Jerusalén (Lc 10,29-37); los ubérrimos campos del rico insensato, en tiempo de cosecha (Lc 12,16-20); el pueblo rodeado de pastizales con ovejas (Lc 15,3-7); la mujer en su casa rural (Lc 15,8-10), y, en contraste, la mansión urbana del hombre rico con el pobre Lázaro a su puerta (Lc 16,19-31) y la casa del festín con las puertas abiertas a mendigos y marginados traídos de “caminos y veredas” (Lc 14,16-24). Con unas cuantas pinceladas, Lucas hace que pueblos y ciudades cobren vida como paisajes llenos de gente. Lo que le interesa son las relaciones e interacciones humanas en el paisaje; es el paisaje moral lo que él quiere pintar. De manera casi estereotípica trabaja con patrones binarios: el sacerdote y el levita frente al samaritano; los ricos de ciudad frente a los mendigos de los caminos, o el rico que acumula sus bienes para sí frente a los campesinos que reúnen a su comunidad para compartir su alegría. Es el pueblo, con su solidaridad y su compartir, el que representa el paisaje moral. Y es la gente que vive en las afueras y en sitios marginales la que se ve elevada al banquete festivo, el lugar que en Lucas simboliza el Reino (Lc 14,16-24). De modo que los paisajes en Lucas no son fijos de modo permanente: como paisajes morales, participan de la recreación lucana del mundo mediante la inversión de valores, poderes y lugares llevada a cabo por Dios (Lc 1,51-53).

Esto afecta también al uso que Lucas hace del desierto, un espacio que no solo se encuentra más allá de la ciudad, sino también más allá del paisaje rural habitable. En la tradición griega que formaba parte del contexto cultural del tercer evangelista, el desierto estaba allende los lugares propios del ser humano: era el contrapunto a la civilización representada por la *polis*. Pero Lucas ofrece una imagen diferente del desierto. Su pasaje Lc 3,1-2 sitúa el relato sobre Juan el Bautista dentro del paisaje político de poder y autoridad, señalando quiénes gobernaban, durante el reinado del emperador Tiberio, los diversos paisajes de Judea, Galilea, Iturea, Traconítide y Abilene. Esta lista tiene como contraste la descripción de cómo la Palabra de Dios llegó a Juan “en el desierto” (Lc 3,3). El contraste indica que esta es una ubicación en los márgenes. Pero con la introducción del recuerdo de la voz profética “que grita en el desierto” (Lc 3,4), este se convierte en lugar de revelación y, por tanto, de verdadera autoridad. Así, el contraste entre los centros de civilización y el desierto como margen se invierte, y la autoridad moral y divina se halla ahora en el desierto. Esta inversión se hace más explícita en el contraste entre la corte del rey y el profeta del desierto en las palabras de Jesús sobre Juan en 7,24-27. El paisaje urbano de la corte del rey es asociado a

sistemas de jerarquía y de favor (22,25), en contraste con el mensaje de Juan en el desierto sobre el compartir y la justicia (3,10-14).

El viaje de Lucas: siguiendo a Jesús en un paisaje de peregrinación

Un elemento característico del evangelio de Lucas es el largo viaje introducido entre la actividad de Jesús en Galilea (Lc 9,51) y su llegada a Jerusalén (Lc 19,28). Esto es claramente una construcción lucana. En vez del viaje en un solo capítulo ofrecido por Marcos, Lucas tiene un viaje que abarca diez capítulos, dos quintos de la totalidad de su evangelio. El propósito, obviamente, no es referir el viaje geográfico, ya que las descripciones son poco claras y la ruta difícil de situar en el mapa. Sugiero, por tanto, que el relato lucano del viaje a través de los paisajes de Galilea, Samaría y Judea sea leído como un viaje de peregrinación a Jerusalén (Lc 9,31.51.53; 13,22; 17,11; 19,28). A la luz de recientes estudios sobre peregrinación y de cómo esta puede introducir un espacio sagrado temporal (Gray, 2001, pp. 91-92), podemos ver que Lucas transforma el paisaje geográfico en un paisaje moral y espiritual con el propósito de crear una comunidad de seguidores de Jesús.

En el viaje, el paisaje es configurado sobre todo por el hecho de estar en el camino a Jerusalén por donde va Jesús con sus discípulos. El viaje es preparado por las dos primeras predicciones de la pasión y muerte de Jesús (Lc 9,22.44) y el comentario de Lucas sobre la revelación en el monte, con referencia a su partida, “que Jesús iba a consumir en Jerusalén” (Lc 9,31). Esto prepara la escena para la introducción de Jerusalén como la meta del viaje (Lc 9,51.53). Lucas lo presenta como querido por Jesús, con un claro hincapié en el final de ese desplazamiento. El objeto principal de las parábolas y discursos de Jesús, así como de lo narrado acerca de él y sus discípulos, es preparar a estos para el “camino” de seguir a Jesús después de su muerte (Hch 9,2). La situación simbólica de estar “en el camino” y “siguiendo a Jesús” es lo importante, y no en qué lugar de la topografía de Galilea, Samaría o Judea se hallan.

En puntos críticos a lo largo del viaje, Lucas hace referencias a Jerusalén como la meta; recuerda a los lectores oyentes que Jesús y sus discípulos van de camino a Jerusalén (Lc 13,22; 17,11; 19,11). De este modo, Jerusalén determina el horizonte del paisaje. Pero, como en la novela de John Bunyan *El progreso del peregrino*, la cuestión no es la distancia topográfica, sino la respuesta de Jesús y sus discípulos al reto que encierra la meta del viaje. Jerusalén se perfila como el lugar de poder donde aguarda el juicio (Lc 9,22.31.44), y el evangelio presenta a Jesús y sus discípulos como yendo hacia la destrucción. La respuesta de

Jesús, repetida en su llamada a sus discípulos y posibles seguidores, es la de abandonar todo para formar parte de una nueva comunidad (Lc 9,57-62). Indicando lo que significa seguir a Jesús en servicio y sufrimiento, Lucas crea un paisaje moral que subvierte la hegemonía jerosolimitana. Jerusalén puede tener todavía una presencia imponente que domine el paisaje tradicional, pero ya está cobrando forma un paisaje alternativo en la comunidad con centro en Jesús. Esta es la misma perspectiva que Stewart identifica en Marcos cuando describe la “práctica espacial alternativa” correspondiente a ese evangelio en el título de su libro, *Gathered around Jesus* (“Reunidos en torno a Jesús”; cf. Stewart, 2009).

Desde el comienzo del viaje, este paisaje alternativo ha sido de género masculino (Moxnes, 2007). Los que van con Jesús, todos hombres, son aquellos que desde el principio fueron llamados a dejarlo todo y a seguirle a él (Lc 5,27-28; 9,57-62; 18,28-30). La imagen que se ofrece en Lucas de los discípulos varones sigue el estereotipo del peregrino visto como alguien que experimenta una dislocación espacial desde su lugar fijo y seguro y que es transformado “por la experiencia de no tener un hogar estable o por el encuentro con personas o lugares santos” (Valantasis, 1995, p. 809). En la descripción lucana del viaje a Jerusalén se hace cada vez más claro cómo es el modelo ideal del seguidor de Jesús, pero también la inadecuación de los discípulos varones como seguidores. Nunca se invita a mujeres a “dejarlo todo” y “seguir” a Jesús en el evangelio de Lucas (Moxnes, 2007). Desde el principio de la narración evangélica, ellas no representan el tipo de peregrino, sino lo que Valantasis llama el “modelo integrativo” de la vida ascética: alguien que permanece en un mismo lugar, pero que logra transformar su vida dentro de ese lugar (Valantasis, 1995, p. 803). De mujeres que encontraron a Jesús o fueron curadas por él se dice que permanecieron en su hogar o que continuaron con su típico papel de “servir” (Lc 4,38-39; 8,2-3). Aunque Lucas tiene muchas descripciones positivas de las mujeres, ellas no asumen en su evangelio las funciones masculinas de discípulo y maestro. Hay, sin embargo, un cambio significativo en la imagen ofrecida de las mujeres durante los últimos acontecimientos en Jerusalén. Ellas elevan sus lamentaciones al paso de Jesús con la cruz (Lc 23,27-31) y, al final, de las mujeres que son testigos de su muerte y sepultura se dice que “lo habían seguido desde Galilea” (Lc 23,49.55). En el sepulcro vacío se las invita a “recordar” lo que Jesús les había dicho “cuando estaba en Galilea” (24,6.8). Así, por su condición de testigos, son transformadas en seguidoras capaces de rememorar palabras de Jesús anteriores al viaje. Hay mujeres, pues, que cumplen los requisitos para ocupar la plaza de apóstol dejada vacante por Judas (Hch 1,21-22), aunque solo hombres serán tenidos en cuenta.

Esta es una de las transformaciones que suceden al final de la peregrinación a la ciudad santa. No solo es transformado el papel de los seguidores, sino también el de Jerusalén. En el momento en que Jerusalén y Herodes lo amenazan con su poder, Jesús remodela el recuerdo y

el significado asociados con Jerusalén. Ahora es Jerusalén la amenazada, ya que puede ser destruida por rechazar a Jesús (Lc 13,34-35; 19,41-44). Al comienzo de su narración del viaje, Lucas vincula a Jesús con Jerusalén, pero el largo recorrido a través de los paisajes de Galilea, Samaría y Judea cambia la relación. Resulta al final que los recuerdos asociados a Jerusalén no serán los de poder y triunfo, sino los de castigo (Lc 19,41-44). Y cuando Jesús llega cerca de la ciudad, el paisaje está dominado por la esperanza de un nuevo Reino, el “Reino de Dios” (Lc 19,11). Este es también la metáfora espacial central en la última cena de Jesús y sus discípulos (Lc 22,15-18.28-30) y reaparece en la crucifixión (Lc 23,42). En medio de Jerusalén, como paisaje de terror, se produce un paisaje alternativo con una visión del Reino caracterizada por el servicio y el sufrimiento. En el relato de la última cena, Lucas hace que Jesús se dirija a los lectores oyentes del evangelio con las palabras “haced esto en memoria mía” (Lc 22,19). Así el texto, repetido en las comidas comunitarias, se hace representativo. El Reino, en las palabras de Jesús, crea un paisaje sobrenatural para la comunidad en su presente lugar. El nuevo espacio establecido mediante las palabras y hechos de Jesús deviene espacio de recuerdo.

El Reino, visto como tercer espacio

El relato de la última cena apunta a la continuación de esta reunión espacial en la vida de las comunidades lucanas. Subyace al relato una estructura más profunda que da sentido a sus oyentes cuando crean su espacio del Reino al repetir las palabras de Jesús en sus propias comidas (1 Cor 11,23-26). Voy a intentar hacer una interpretación de otros dichos sobre el Reino en Lucas a la luz de la perspectiva tercio-espacial de Soja (1996). Los dichos de Jesús sobre el Reino se han interpretado tradicionalmente desde una perspectiva temporal: “¿Cuándo sucederán esas cosas?”. Una perspectiva espacial se centrará en lo que en una perspectiva temporal se suele pasar por alto: ¿cuál es el carácter del Reino y cuáles son las imágenes y relaciones utilizadas para describirlo (Moxnes, 2001)? Es aquí donde el tercer espacio cuestiona el orden de las cosas generalmente aceptado, así como las prácticas espaciales conocidas y sus representaciones ideológicas. Entiendo que uno de los modos en que esto sucede en el discurso de Jesús es con su combinación de la expresión “Reino de Dios” con imágenes de familias corrientes, especialmente la imagen del padre (Moxnes, 2003, pp. 113-121). La combinación de las imágenes de rey y padre aplicada a Dios se encuentra no solo en textos bíblicos, sino también en muchas religiones de la antigüedad. Pero los textos judíos raramente hablan del Reino de Dios. En los dichos de Jesús ocurre lo contrario: él emplea raramente el término “rey”, pero con frecuencia se refiere a Dios con la palabra “Padre” y la vincula a la expresión “Reino de Dios”. De este modo, Jesús elude una terminología política que podría servir para identificar a Dios con quienes reinaban en la

época, como el emperador romano y los reyes vasallos de Galilea y Perea. El significado de “Reino de Dios” nunca es objeto de consideración; es introducido sin explicación alguna, como algo que los oyentes deben conocer. La expresión tiene conexiones con el gobierno regio, pero, combinada con imágenes de familia y cuidado paterno, deja de ser un símbolo de poder para devenir el ambiguo lugar de tercer espacio; cuestiona el vínculo entre Dios y el poder soberano.

Muchas de las frases sobre el Reino se conservan en Q, una antigua fuente de dichos utilizada por Lucas y Mateo. En su mayor parte, se remontan a los primeros grupos de seguidores de Jesús, algunos de los cuales parecían haber dejado a sus familias y se encontraban, por tanto, sin apoyo social y económico. La combinación de imágenes del Reino y de Dios como un padre de familia amoroso en los textos Q de Lc 11,1-4 y 12,22-31 crea un “lugar imaginado” (Moxnes, 2003, pp. 108-110). Los oyentes de los relatos son, por así decir, trasladados al Reino de Dios imaginado como una familia en la que Dios es el padre y los oyentes los hijos. Vista contra el telón de fondo de sus experiencias de haberse desplazado de su anterior ubicación social de casa y familia, esta “familia ficticia” con Dios como padre debió de ofrecer una alternativa al abatimiento. A diferencia del pasaje Mc 10,29-30 con el que empezamos, los textos Q no expresan la esperanza de un regreso a la propia casa y familia. La imagen del Reino de Dios como casa paterna queda sin especificar, más como un cuestionamiento tercio-espacial de estructuras presentes que como una alternativa establecida.

Encontramos una ruptura similar con lo esperado si planteamos la pregunta de *quiénes* entran en el Reino. La ruptura con las definiciones del primer y segundo espacios del lugar de un hombre ofrece el mejor ejemplo de cómo el Reino con carácter de tercer espacio cuestiona los papeles basados en el género. Los evangelios presentan las exhortaciones de Jesús a seguirlo, invariablemente dirigidas a hombres, como un cuestionamiento del lugar del varón y de su responsabilidad con respecto a la familia. Para un hombre, que tenía la responsabilidad de dar sepultura a su padre, dejar que “los muertos entierren a sus muertos” (Lc 9,60) significaba renunciar a su puesto, a su autoridad y al respeto que se le debía no solo en la familia, sino también en el pueblo y en la sociedad en general. Para los hombres, este cambio suponía adoptar una identidad “carente de lugar”, como la que Jesús se atribuía a sí mismo (Lc 9,58). Desde la perspectiva de la relación entre lugar e identidad, esto significaba un desplazamiento identitario y un trastorno en el papel de varón. La frase “eunucos por el Reino de los Cielos”, de Mt 19,12, ejemplifica las implicaciones. Los eunucos representaban un lugar diferente, que rompía con la organización del espacio mediante las categorías de varón y hembra, puro e impuro, sagrado y profano. En lenguaje muy actual, podríamos hablar en este caso de “espacio *queer*”, forzando un tanto el concepto (Moxnes, 2003, pp. 88-90). Otros dichos de Jesús siguen esta perspectiva: los que pertenecen al Reino son mujeres estériles,

niños y los que viven como los ángeles, es decir, asexualmente (Mt 19,13-15; *Evangelio de Tomás* 22,1-3, 79; Lc 23,29; Moxnes, 2003, pp. 91-107). La bienaventuranza de las mujeres estériles rompe con la imagen de la madre con muchos hijos como el ideal de la mujer en el hogar, y la acogida por Jesús de los niños en el Reino rompe con las prerrogativas de los adultos. Mediante sus dichos, Jesús describe una vida en el Reino ajena al ideal de familia patriarcal. Poblado con personas que no están en consonancia con los roles de género tradicionales, el Reino se nos presenta con las trazas de un tercer espacio.

Jesús, el centro espacial en el evangelio de Lucas

La narración de Lucas ilustra sobre lo que está en juego en las descripciones de paisaje: las conexiones entre paisaje e identidad comunitaria y cómo los recuerdos de la comunidad configuran los paisajes. Las descripciones lucanas de los paisajes de Palestina no se deben medir por su corrección geográfica, sino que hay que entenderlas partiendo del objetivo principal de Lucas, que es presentar el paisaje como configurado por Jesús y su anuncio. Lucas ve su evangelio desde la perspectiva de la inversión espacial por Dios de las posiciones y estructuras de poder (Lc 1,51-52), inversión que determina también su perspectiva geográfica y las expresiones espaciales de sus juicios de valor. Son los pueblos, no la ciudad, los que representan el paisaje moral. En parte, Lucas cambia el valor y la relevancia de antiguos lugares simbólicos, como Jerusalén, e introduce o transforma otros, como Belén y Nazaret. El objetivo del relato del viaje, la importante sección media del evangelio de Lucas, es presentar a Jesús, no a Jerusalén, como el principal centro geográfico del país. Y el viaje es una peregrinación a través de la cual los seguidores pasan a ser una comunidad que espera el Reino de Dios y ser configurada por él. En la estructura profunda de la narración, el Reino es un tercer espacio, que impugna las estructuras de poder del país. Cuestiones aún no resueltas son si la geografía de Lucas tiene género y si los cambios que ocurren al final de su evangelio, cuando las mujeres se convierten en “seguidoras”, les proporcionaron a ellas un nuevo lugar, o si pronto fueron enviadas de vuelta a un “lugar de mujeres” (Lc 24,10-11).

Lectura adicional

Davies, W. D., *The Gospel and the Land*, California University Press, Berkeley 1974.

Freyne, S., *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.*, Glazier, Wilmington (DE) 1980.

- , “Jesus and the Urban Culture of Galilee”, en T. Fornberg y D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts: Biblical Texts and Their Textual and Situational Contexts*, Scandinavian University Press, Oslo 1995, pp. 596-622.
- , *Jesus a Jewish Galilean*, Continuum, Nueva York 2004 (traducción española: *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2007).
- Lightfoot, R. H., *Locality and Doctrine in the Gospels*, Hodder and Stoughton, Londres 1938.
- Lohmeyer, E., *Galiläa and Jerusalem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1936.
- Malbon, E. S., *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, Harper & Row, San Francisco 1986.
- Moxnes, Halvor, *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*, Westminster Knox, Louisville 2003 (traducción española: *Poner a Jesús en su lugar: una visión radical del grupo familiar y el reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2005).
- Økland, J., *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, JSNTSup 269, T & T Clark, Londres 2004.
- Stewart, Eric C., *Gathered Around Jesus. An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark*, Cascade, Eugene (Or) 2009.

PARTE II

INTERACCIÓN
Y COMPROMISO SOCIAL

Honor: valor esencial en el mundo bíblico

Richard L. Rohrbaugh

El honor, entendido como la reputación de una persona a los ojos de la gente, era el valor esencial en el mundo mediterráneo antiguo. Constituía la meta, la pasión, la esperanza de todo el que aspiraba a sobresalir. Para muchos, pero especialmente para la élite de aquellas sociedades, valía tanto como la vida misma. Además, incluso en el nivel de la existencia diaria, la posición que una persona ocupaba con respecto al honor determinaba prácticamente todo en su vida: cómo se conducía, cómo se relacionaba con otros, de qué manera se vestía, qué comía, cómo debía casarse y hasta qué se debía hacer a la hora de su muerte. Sus derechos y deberes dentro de la sociedad, su discurso público, sus gestos, sus amigos, sus socios e incluso aquellos a los que podía invitar estaban determinados por el puesto de esa persona en la escala del honor. Este puesto determinaba también el lugar en el que uno se sentaba a una mesa cuando era invitado a comer en casa de un amigo (Mt 23,6; Lc 14,7-11; Séneca, *Epistulae morales* I.37.4).

El honor, un valor universal

No nos sorprende, por tanto, ver que los comentarios relativos a honor y vergüenza se encuentran abundantemente en escritos de la antigüedad. Jenofonte, por ejemplo, nos dice:

En esto, el hombre difiere de otros animales; me refiero a anhelo de honor. En lo tocante a comer, beber, dormir y aparearse, todas las criaturas parecen hallar placer por igual, pero el deseo de honor no ha arraigado en ningún bruto, ni tampoco en todos los seres humanos. Pero aquellos en que ha echado raíces la pasión por el honor y la alabanza, esos son los que más se diferencian de las bestias del campo, esos son contados como hombres y no como simples seres humanos.

(*Hierón* 7.3)

En otro pasaje afirma orgullosamente: “Los atenienses exceden a todos los demás no tanto por su canto, estatura o fortaleza como por su amor al honor, que es el incentivo más fuerte

para las hazañas que proporcionan honra y renombre” (Jenofonte, *Memorabilia* 3.3.13). Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, define el honor como “el más grande de los bienes externos” (*Ét. Nic*, 4.10) e incluso entiende que ser amado es “semejante a ser honrado” (8.8.2). Las personas de “refinamiento superior –sostiene– identifican la felicidad con el honor” (1.4.4). Otro autor antiguo, Aulo Gelio, opina que está justificado un severo castigo para proteger el honor de la parte ofendida” (*Noches áticas* 7.14.2-4). Plutarco reconoce que la falta de honor es una experiencia hondamente dolorosa (*Non posse suaviter vivi secundum* 1100).

En el mundo judío, Filón habla a menudo de honor, gloria, fama y alta estima; de estar adornado con honores y cargos públicos, con un origen noble, con el deseo de gloria y honor en el presente y un buen nombre para el futuro (*De migrationi Abrahami* 172; *Legum allegoriae* 3.87; *Quod deterius potiori insidari soleat* 33, 157; *De posteritate Caini* 112; *De Abrahamo* 185, 263). Cree que “la riqueza, la fama, los cargos oficiales, los honores y todas las cosas de ese tipo son aquello con lo que está ocupada la mayor parte de la humanidad” (*Det.* 122). También señala que en Israel el título de “anciano” no se aplica a los hombres de edad, sino a los honorables (*De sobrietate* 16). El cuerpo mismo –afirma– es protegido por el honor (*De confusione linguarum* 18), y la gente es capaz de sacrificar el bienestar de sus propios hijos con tal de adquirirlo (*Abr.* 184). Pero también cree que “la fama y el honor son la posesión más precaria, muy fácil de echar a perder con los arrebatos y las palabras frívolas de hombres imprudentes” (*Abr.* 264).

Josefo, historiador judío del siglo I, refiere honores concedidos por César, Vespasiano, David, Saúl, Jonatán, Augusto, Claudio y por la ciudad de Atenas (*Guerra judía* 1.194; 1.199; 1.358; 1.396; 1.607; 3.408; *Vita* 423; *Antigüedades judaicas* 7.117; 6.168; 6.251; 13.102; 14.152; 19.292). Habla del honor que corresponde a cónsules, gobernadores, sacerdotes, jueces de pueblo y profetas (*G.J.* 4.149; 7,82; *A.J.* 4.215; 10.92; 11.309; 15.217). Por su parte, el teólogo cristiano Agustín, echando una mirada retrospectiva a los largos siglos de dominación romana, considera que

la gloria que los romanos ambicionaban poseer... es el juicio favorable de hombres que piensan bien de otros hombres. Porque [Dios] concedió supremacía a quienes por honor, alabanza y gloria sirvieron a la nación. Así, por un vicio, el amor al enaltecimiento, superaron el amor al dinero y muchos otros vicios.

(*De civitate Dei* 5.12.13)

Las palabras relativas a honor son también abundantes en el Nuevo Testamento: “honor” (gr. *timē*) (Jn 4,44; Rom 2,7; 2,10; 9,21; 12,10; 1 Cor 12,23; 1 Tes 4,4; 1 Tim 1,17; 5,17; 6,1; 2 Tim 2,20; Heb 2,7; 3,3; 1 Pe 1,7; 2 Pe 1,17; Ap 4,9; 4,11; 5,12; 19,1; 21,26); “honrar” (*timaō*)

(Mt 15,8; Jn 5,23; Hch 28,10); “estimado” (*entimos*), lugar de honor (*protōklisia*) (Lc 14,8); “gloria” (*doxa*) (Jn 5,41; 2 Cor 6,8; Ap 19,7); “glorificar” (*doxazō*) (Jn 8,54; 1 Cor 12,26); “glorioso” (*endoxos*) (1 Cor 4,10); “honorable” (*timios*) (Heb 13,4); “despreciable, carente de honor” (*atimos*) (Mt 13,57; 1 Cor 12,23). Nótese especialmente Rom 12,10, donde Pablo recomienda a los cristianos rivalizar en la honra mutua. Baste decir que ya muchos autores antiguos encontraron llamativo este hincapié en el honor¹.

Definición del honor

Explicado de manera sencilla, el honor es la categoría que uno pretende para sí en la comunidad, junto con el importantísimo reconocimiento público de esa pretensión. La pretensión de honor pese a no contar con tal reconocimiento era considerada como la jactancia de un insensato. En cambio, el honor que a alguien le reconocían sus iguales tenía un valor inconmensurable: significaba el acceso al poder y a privilegios que no se podían ganar de ningún otro modo.

Era importante saber exactamente dónde encajaba uno en la escala social de la comunidad. Dice Plutarco: “Cuando te arrobes de admiración hacia un hombre llevado en su litera, creyéndolo superior a ti, baja los ojos y mira también a los portadores de la litera” (Plutarco, *Moralia* VI, 201). Es decir, en relación con cada tipo de hombre –el hombre de la litera y sus portadores– uno puede encontrar su propio lugar en el plano de las cosas.

El honor legitimado, el honor que era reconocido públicamente, determinaba los proyectos de vida. Facilitaba el acceso al poder, abría puertas importantes, confería el derecho a ejercer la autoridad y, sobre todo, permitía hablar y ser escuchado en público. Aristóteles es muy específico:

Los signos de honor son: los sacrificios, las conmemoraciones en verso o prosa, los privilegios, las concesiones de tierra, las presidencias, los entierros con mucha ceremonia, las estatuas, los subsidios públicos y, según las costumbres bárbaras, las postraciones y los arrobamientos. También lo son los dones objeto de estima entre las diversas gentes. Porque el don no solo es entrega de una posesión, sino también un signo de honor.

(Aristóteles, *Retórica* I.1361a.25–1361b.2)

El honor era asimismo un asunto relativo por el que alguien consideraba estar por encima de otros, ser superior. Ello implicaba la reivindicación de derechos con base en una prelación social. Esto significa que el honor y la vergüenza son formas de evaluación social en las que los hombres y las mujeres se ven constantemente compelidos a medir comparativamente su

propia conducta y la de los demás. El resultado es que las expresiones de elogio o de censura pueden funcionar como juicios públicos sobre comportamiento moral. Esos juicios eran perpetuados por una red omnipresente de evaluación pública –red más bien de chismorreos– que creaba un mecanismo informal pero eficaz de control social².

Conviene señalar también que el honor es un bien limitado, similarmente a como lo son recursos como la tierra, las cosechas, el ganado, el poder político y la sexualidad femenina. No había honor para todos, y el que había estaba ya repartido. Esto significaba que el honor ganado era siempre honor tomado de otra persona. Como consecuencia, una intensa competición y envidia caracterizaban a esas sociedades agonísticas.

Especial importancia reviste el honor sexual de la mujer. Mientras que el honor masculino es flexible y puede ser recuperado a veces, el honor femenino, una vez perdido, lo es de manera absoluta y para siempre. Constituye el equivalente emocional-conceptual de la virginidad. Cualquier falta sexual por parte de una mujer, aunque fuera leve, destruía no solo su propio honor, sino el de todos los varones de su familia y de su parentela por parte paterna. Significativamente, el orden de los que en principio tenían que defender (hasta la muerte) el honor de las mujeres jóvenes, aun casadas, era el siguiente: hermano(s), marido, padre. En el caso de las mujeres mayores casadas, los hijos eran los principales defensores de su honor.

La vergüenza

El honor era un bien positivo, mientras que la vergüenza constituía una catástrofe social, especialmente cuando la vergüenza por un miembro del grupo familiar era la de todos. Pero es importante entender la noción de vergüenza correctamente. Uno puede ser avergonzado, llevado a “quedar mal” en público con pérdida de honor. Esta es una vergüenza negativa. Como dice Filón, “la vergüenza es señal de que uno siente que su comportamiento deja que desear, porque solo un mal comportamiento va seguido de vergüenza” (Filón, *De specialibus legibus* 4.6). La frase “arrojados a las tinieblas, donde será el llanto y el rechinar de dientes” (Mt 8,12; 13,42.50; 22,12; 24,51; 25,30; Lc 13,28; cf. Hch 7,54) describe la sensación de las personas que han sido avergonzadas o deshonradas públicamente.

Hay, en cambio, una vergüenza positiva, nacida de la legítima preocupación por el propio honor y de la conciencia de lo que puede acarrear su ganancia o su pérdida. Aristóteles habla de “miedo al deshonor” y lo vincula con el temor a la muerte: ambos hacen cambiar de color al que lo siente. Pero considera que tal vergüenza es innecesaria para hombres ya entrados en años, porque a su edad deben saber cómo actuar sin miedo a que sufra su honor (*Ét. Nic.* 4,9). Tener vergüenza es, pues, una forma de sabiduría: “Porque el sabio se complace en lo que es

honorable, mientras que al necio no lo incomoda lo que es vergonzoso” (Plutarco, *Mor.* VI, 51). Es también una cualidad atribuida en abundancia a las mujeres precisamente por la extendida idea mediterránea de que la mujer es sabia³.

A los niños varones que desdichadamente no tienen por naturaleza esa sabiduría, les enseñan vergüenza las mujeres (madres, hermanas, tías, abuelas), que la tienen de manera natural. Por supuesto, el patriarcal Plutarco piensa que los chicos pueden aprenderla mediante el masculino estudio de la filosofía:

A través de la filosofía... se puede adquirir conocimiento de lo que es honorable y lo que es vergonzoso; de lo que es justo y lo que es injusto. En suma, de lo que hay que escoger y lo que hay que evitar; cómo debe conducirse un hombre en sus relaciones con los dioses, con sus padres, con los ancianos, con las leyes, con los extranjeros, con las autoridades, con los amigos, con las mujeres, con los hijos, con los criados...

(Plutarco, *Mor.* I, 7.10)

El individuo carente de vergüenza, de la sensibilidad necesaria para el trato con los demás, se pone en ridículo públicamente. Nótese la queja de Job 14,21: “Si sus hijos alcanzan honores, no se enterará; si caen en desgracia, nunca lo sabrá”. En la antigüedad, estaba generalizada la idea de que gentes como las prostitutas, los posaderos, los marineros, los recaudadores de impuestos y los actores, entre otros, eran irremediabilmente desvergonzados porque sus ocupaciones anunciaban en voz alta que carecían de la sensibilidad necesaria para salvaguardar su honor. No respetaban los límites y normas del sistema de honor de la comunidad y por eso representaban un peligro de caos social.

Conviene también tener claro que el sentimiento de vergüenza y el de culpa son diferentes, cuestión esta importante en las sociedades occidentales de hoy. El sentimiento de culpa se desencadena en el individuo al que su conciencia le dice que ha obrado mal. Pero, en las sociedades colectivistas del mundo mediterráneo, la conciencia no existía en el individuo, sino en la comunidad. Por lo cual es esta la que acusa, no una voz interna. Y lo que la acusación comunitaria produce es vergüenza pública.

Desafío-respuesta

Como el honor es un bien limitado, la competición por él puede ser intensa. Además, poner en entredicho el honor de otro ofrecía un medio de adquirir honor para uno mismo. La consecuencia de ello fue que el juego del desafío-respuesta se convirtió en un fenómeno central y de carácter muy público. El juego consistía en 1) un desafío (casi cualquier palabra,

gesto o acción) con el que se trataba de minar el honor de otra persona, y 2) una reacción que respondía al reto en igual medida o incluso mayor (con lo que se convertía en desafío a su vez). Tanto lo bueno que se recibía (regalos, parabienes, cumplidos) como lo malo (insultos, desafíos, cuestionamiento público) exigían una adecuada respuesta para no quedar en vergüenza. El juego ocurría en todos los ámbitos de la vida, y cada persona en un pueblo se interesaba por ver cómo defendía y mantenía cada familia su reputación.

Pero, en las situaciones de desafío-respuesta, las cosas podían llegar demasiado lejos. Como el honor de toda una familia podía irse al traste por el deshonor de uno solo de sus miembros, la familia ofendida se sentía en la obligación de dar la respuesta correspondiente, lo que a su vez provocaba la reacción de la otra parte. Los enfrentamientos resultantes alcanzaban en ocasiones un grado de violencia inaceptable que ponía en peligro la estabilidad de un pueblo entero. De ahí que, normalmente, las familias o grupos tratasen de refrenar a sus miembros más impulsivos para evitar disputas peligrosas: iba en bien de todos mantener controlada la violencia.

Además, una reacción excesiva en una situación de desafío-respuesta era entendida frecuentemente como una admisión involuntaria de derrota en la contienda de inteligencias. Con el recurso a la violencia se transmitía implícitamente que no se tenía suficientemente afilada la espada del ingenio.

El relato de Lc 4,16-30 ofrece una buena ilustración. Después de la hiriente pregunta de 4,22, en la que se le recuerda a Jesús su condición humilde, él se enzarza con la gente en un enfrentamiento verbal. Ellos le lanzan una pulla (4,22), y Jesús les devuelve dos (4,25-26.27). Incapaces de responder adecuadamente, recurren entonces a la violencia (4,29). Seguramente, los lectores antiguos de Lucas se daban cuenta de inmediato de que la gente había perdido la batalla verbal⁴.

En los evangelios sinópticos, Jesús es especialmente hábil en el desafío-respuesta y, por lo mismo, se muestra como un profeta honorable y lleno de autoridad. Un ejemplo emocionante (para los públicos antiguos) se encuentra en Mt 4,1-11 (véase también el pasaje paralelo en Lc 4,1-13), donde se refiere el máximo desafío-respuesta concebible, por ocurrir a una tremenda escala cósmica. Nótese que sucede inmediatamente después del comienzo del ministerio de Jesús, en el que él ha sido proclamado “hijo amado” de Dios. Es precisamente esa filiación (y el honor que implica) lo que es cuestionado por el diablo: “Si eres el Hijo de Dios...” (vv. 3, 6). Además, en el resto del relato todo depende de que Jesús supere el reto con su honor intacto. En esta escena, obviamente, no solo es puesto a prueba el honor de Jesús. También el honor de Dios está en juego, por haber sido quien declaró que Jesús era su “hijo”. En consecuencia, es con la Palabra de Dios, ofrecida en respuesta, con lo que Jesús derrota al

diablo⁵.

Es asimismo interesante ver con cuánta frecuencia se dirigen preguntas a Jesús en público (Mt 19,17; 21,24; 22,46; Mc 11,29; 12,34; Lc 6,9; 20,40, etc.). Las preguntas en público ponen siempre en juego el honor. Veamos, por ejemplo, el intercambio verbal de Mt 21,23-27. Los jefes de los sacerdotes y los ancianos preguntan a Jesús. Pero él, en vez de responder, da la vuelta a la situación y les hace una pregunta a su vez. Como públicamente ellos no logran responder a esa pregunta, Jesús se ve libre de la obligación de dar respuesta a la que le ha sido planteada. En esta sencilla esgrima dialéctica, él ha ganado honor y ellos lo han perdido.

Un ejemplo quizá aún mejor se encuentra también en Mateo, un capítulo más adelante (22,41-46). En una reunión muy pública, Jesús pregunta a los fariseos acerca de la filiación del Mesías: “¿De quién es hijo?”. Ellos contestan que es hijo de David. Jesús les recuerda que David llama al Mesías “Señor”, por lo cual ¿cómo puede el Mesías ser hijo de David? Claramente nos dice entonces el narrador que, puesto que los oponentes de Jesús no han podido responder (para su vergüenza pública), ha desaparecido la posibilidad de nuevos ataques a Jesús: “Y desde aquel día, nadie se atrevió a hacerle más preguntas”. Por haber perdido en la confrontación verbal, mostrando así su inferioridad, los fariseos ya no tienen la suficiente talla para desafiar a Jesús (su superior) públicamente.

El honor, una guía para la interrelación en la sociedad

Por tanto, de manera muy difundida, el honor servía como el indicador principal de precedencia social. Como tal proveía a las personas de una guía esencial para relacionarse con sus superiores, inferiores e iguales de la manera socialmente prescrita o apropiada.

Por ejemplo, el juego de desafío-respuesta era idealmente adecuado entre iguales. Retar a alguien que estuviera por debajo de uno en la escala social se veía como un abuso. Y retar a quien estuviera por encima de uno equivalía a no conocer el propio lugar. Autores antiguos lo dejan claro. Dice Séneca: “Debemos refrenarnos en la ira, ya sea un igual, un superior o un inferior quien la provoque. El enfrentamiento con un igual es arriesgado; con un superior, insensato; con un inferior, degradante” (*Ep.* I. 4.34.1). Más adelante añade: “El hombre que te ha ofendido es más fuerte o más débil que tú: si es más débil, no le hagas daño; si es más fuerte, no te hagas daño a ti mismo” (*Ep.* I, 5.5.8). Plutarco incluso ofrece un ejemplo humorístico: “La máxima ‘mantente en el nivel que te corresponde’ es sabia, porque los que se casan con mujeres muy por encima de ellos se convierten inconscientemente no en maridos de sus esposas, sino en esclavos de las dotes de ellas” (Plutarco, *Mor.* I, 13-14.19). Naturalmente, muchas veces los inferiores recibían regalos, cumplidos o alguna otra cosa

positiva de sus superiores. ¿Qué había que hacer en estos casos? Aristóteles lo explica:

Esto es, pues, lo que debe regular la amistad entre personas desiguales. El que obtiene alguna ventaja, sea pecuniaria, sea moral, debe pagar al menos en la medida que permitan las circunstancias, puesto que la amistad pide ser pagada según las posibilidades y no exactamente según el mérito, dado que eso es imposible en algunos casos, como ocurre con el honor a los dioses y a los padres. Sin duda, nadie es capaz de darles los honores que merecen, pero quien los honre según sus medios puede ser considerado un hombre virtuoso.

(*Ét. Nic.* 1163b; 13-18)

¿Y qué decir de los desafíos de inferiores a superiores? Por de pronto, que realmente ocurrían, en contra de lo que cabía esperar en aquellas sociedades. Nótese que aunque sus adversarios consideran a Jesús un ejemplo manifiesto de campesino engreído y lo suficientemente osado para poner en cuestión las barreras sociales, los evangelistas hacen hincapié en que esos adversarios se equivocan gravemente en cuanto al honor correspondiente a Jesús. Mateo afirma que es hijo de Abrahán e hijo de David. Y Lucas, que es nada menos que hijo de Dios. En cualquier caso, lo consideran de sobrada categoría para permitirse retar a sus oponentes, aunque pertenezcan a la élite.

Entre los derechos que confería una alta posición estaba el de poder hablar en público (Plutarco, *Mor.* I, 58.15), y las autoridades de Jerusalén cuestionaron el derecho de Jesús a hablar y actuar en público (Lc 20,1ss). Suponiendo que su rango no le permitía lo que se atrevía a hacer, ellos le preguntan quién le ha “dado” el derecho a hablar. Juzgan que su conducta es incompatible con su baja categoría. Pero la incapacidad que ellos muestran para responder al desafío lanzado a su vez por Jesús decide la cuestión. Obsérvese que la pregunta sobre Juan el Bautista que Jesús les dirige en respuesta juega con el hecho de que la reputación pública proporcionaba una perfecta cobertura a lo que hacía Juan.

Otro ejemplo interesante de cómo el honor podía determinar el modo en que uno se relacionaba con los demás lo encontramos en el historiador antiguo Herodoto. Y tiene notables implicaciones para la manera de entender el Nuevo Testamento:

Cuando dos se encuentran en la calle, se puede saber si son de igual rango por el siguiente detalle: si en lugar de hablarse, se besan en los labios. Si uno es algo inferior al otro, el beso es en la mejilla; cuando la diferencia de rango es mucha, el inferior se postra ante el superior.

(Herodoto, *Historias* 1.134)

A la luz de esto, pensemos cuántas veces en el Nuevo Testamento hay personas que se

arrodillan o tienden ante Jesús (Mt 17,14; 27,29; Mc 1,40; 3,11; 7,25; 10,17; 15,19; Ap 4,10, etc.) o ante Dios (Lc 22,41; Hch 7,60; 9,40; 20,36; 21,5; Rom 14,11; Ef 3,14; Flp 2,10, etc.), indicando con ello su inferioridad en la escala del honor.

Contenido del código de honor

Si bien el concepto del honor y el deseo de obtenerlo eran casi universales, es importante señalar que el contenido del código de honor no era el mismo en cada lugar ni en cada grupo. Todo dependía de la costumbre local:

...no todos los pueblos tienen los mismos actos por honorables o indignos, sino que los juzgan según el uso de sus antepasados; por eso no ha de parecer extraño que yo, al referir los méritos de algunos griegos, me haya limitado a hacerlo con arreglo al uso de esa nación. Por ejemplo, no fue una vergüenza para Cimón, eminente ciudadano de Atenas, tomar a su hermana por esposa, en vista de que sus compatriotas seguían la misma costumbre; en cambio, entre nosotros, tal unión es considerada impía. En Creta se considera encomiable que los jóvenes tengan el mayor número posible de aventuras amorosas. En Lacedemonia ninguna mujer sin marido, por distinguida que sea, se niega a ir a una cena como animadora ocasional. En casi todas partes de Grecia se tiene por un alto honor ser proclamado vencedor en Olimpia, y tampoco aparecer en escena y exhibirse ante la gente se vio nunca como vergonzoso en esas naciones. Entre nosotros, sin embargo, todos esos actos se interpretan como deshonorosos, o como bajos e indignos de una persona respetable.

Por otro lado, muchas acciones que parecen conformes a nuestro código de conducta son escandalosas para los griegos. Por ejemplo, ¿qué romano se sonrojaría de llevar a su esposa a una cena? ¿Qué matrona no frecuenta las habitaciones delanteras de su casa y se muestra en público? Pero es muy diferente en Grecia, porque allí una mujer no es admitida a una cena, a menos que los presentes en ella sean todos parientes suyos, y ocupa la parte más retirada de su vivienda, llamada “las habitaciones de las mujeres”, a la que no tiene acceso ningún hombre que no sea un familiar cercano.

(Cornelio Nepote, *Grandes generales de naciones extranjeras*, prefacio, pp. 4-7)

Una vez sabido que los antiguos eran conscientes de que el código de honor podía variar de un lugar a otro y de un grupo a otro, resulta mucho más fácil entender lo que Jesús hace al comienzo del sermón del monte (Mt 5–7).

Recientes estudios de las “bienaventuranzas” con las que comienza el “sermón” han

mostrado que el término griego empleado en todas ellas, *makarios* (usualmente traducido como “bienaventurado”), es en realidad parte del antiguo vocabulario de honor y alabanza (Hanson, 1996, pp. 87-93). La primera bienaventuranza de Mateo (5,3), por tanto, podría traducirse así: “Honorable los pobres de espíritu...”. Similarmente, el término griego *ouai*, empleado en Mt 23,13-36 para colmar de reproches a los escribas y fariseos, se suele traducir por “ay de...”, pero realmente pertenece al lenguaje relacionado con la vergüenza. Mateo 23,13 admitiría, pues, la siguiente traducción: “Deshonra sobre vosotros, escribas y fariseos...”. En otras palabras, lo que Jesús parece hacer en estos textos es rechazar el contenido del código de honor que imperaba en la sociedad dominante y hacer valer un nuevo código que debía caracterizar a su grupo. El contraste entre ambos códigos difícilmente podía ser más dramático.

Dos tipos de honor

Al considerar todo esto cuidadosamente conviene distinguir entre dos tipos de honor: atribuido y adquirido. El honor atribuido deriva principalmente de la propia familia, de los antepasados: los nacidos en familias ilustres comparten una marca de honor indeleble, mientras que los nacidos en familias de la clase ínfima llevarán siempre la mancha del deshonor. Esto significa que, tratándose de honor atribuido, a todos los miembros de un grupo familiar les correspondía aproximadamente el mismo nivel de honorabilidad.

En cambio, el honor adquirido estaba relacionado con el modo como se vivía. Era producto de la virtud reconocida públicamente. La mayor parte de las ganancias o pérdidas de honor eran más bien pequeñas y procedían de las normales interrelaciones diarias dentro de la sociedad. Además, cualquier comportamiento que pudiera aportar algún incremento en el honor debía tener lugar en público, porque incumbía a toda la comunidad reconocer la actuación positiva para que el honor resultante quedase validado. La virtud demostrada en privado no alcanzaba esa recompensa.

El honor atribuido

Antes de ilustrar estos dos tipos de honor con textos del Nuevo Testamento, vamos a examinarlos algo más detalladamente. Consideremos primero el honor atribuido, que luego veremos reflejado en el evangelio de Mateo. Autores antiguos lo explican cumplidamente. Dice Plutarco:

Los no bien nacidos, ya sea por parte de padre o por parte de madre, tienen una mancha

indeleble en su vil origen, que los acompaña toda su vida y que ofrece a cuantos quieran usarla un arma de reprobación e insulto. Sabio era el poeta que declaró:

Si mala es la base de la familia,
desdichado el que nazca de ella.

(*Mor.* I, 1.2)

Séneca comparte esta opinión:

Fulano engendró grandes hombres: fuese lo que fuese, es digno de nuestro encomio; nos ha dado hijos valiosos. Mengano viene de antepasados gloriosos: sea lo que sea, que encuentre refugio bajo la sombra de sus ancestros. Así como los lugares sucios se vuelven resplandecientes con los rayos del sol, que los degenerados brillen a la luz de sus antepasados.

(*Ep.* III, 4.30.4)

Va incluso más lejos de lo que cabría esperar: “En la competición por los cargos públicos, algunos candidatos de mala fama son preferidos a otros mucho más capaces pero de humilde origen, porque vienen de buena cuna. Y no sin razón” (Séneca. *Ep.* III, 4.30.1). En otras palabras, a los nacidos en grandes familias se les reconocía un alto rango simplemente por tener unos antepasados esclarecidos.

Precisamente por esta razón revestían enorme importancia en la antigüedad las genealogías⁶. Estas no eran ni más ni menos que reivindicaciones de honor y, por tanto, de superioridad, de derechos. A los romanos les gustaba mostrar sus genealogías en tabletas, generalmente colgadas a la entrada de las casas. En sus atrios se alineaban bustos de antepasados ilustres como un medio para que quienes llegaban invitados conociesen la categoría de sus anfitriones tan pronto como atravesaran el umbral. Séneca se queja de que se haga demasiada gala de ello:

Los que exhiben bustos ancestrales en sus atrios y colocan a la entrada de sus casas los nombres de los miembros de su estirpe ordenados en una larga fila complicada con las múltiples ramificaciones del árbol genealógico son más “notables” que nobles.

(*Ep.* III, 3.28.1)

Las genealogías falsas, a veces encargadas a genealogistas profesionales, llegaron a ser un medio común de intentar ascender en la escala social o de rehabilitar una reputación dañada. Exactamente desde esta perspectiva se deben entender las genealogías de Jesús ofrecidas en Mateo y Lucas, construidas nada menos que con listas de los reyes de Israel.

El honor adquirido

El otro tipo de honor, el adquirido, lo vamos a ilustrar un poco más adelante utilizando el evangelio de Lucas. Es el honor que uno va ganando en su diario vivir y que premia la virtud pública. Como las normas de conducta en las sociedades colectivistas del mundo mediterráneo antiguo eran dictadas por consenso comunitario, quienes se ajustaban a las expectativas de la comunidad eran considerados virtuosos y ganaban (adquirían) el honor correspondiente. Comenta Plutarco al respecto: “El placer que se alcanza actuando de manera correcta hace más firme la perseverancia en esa línea de conducta; tanto más cuanto que con ella se gana aprobación ante espectadores, por así decir, que son honorables y amigos de la virtud” (*Mor.* VI, 247). Por eso dice Aristóteles: “El honor es el premio de la virtud” (*Ét. Nic.* 8.14). Mostrar a Jesús como merecedor de este tipo de honor era tan importante para la estrategia retórica de Mateo y Lucas como presentarlo con derecho al honor atribuido que venía del nacimiento.

Elevación de Jesús en la escala

Se puede decir con seguridad que, al narrar la vida de Jesús, el honor atribuido y el adquirido eran una prioridad para Mateo y Lucas. Ambos evangelistas escribían para públicos urbanos, con cierta cultura, que esperaban leer la historia de una persona acreditada. Por eso, ¿cómo iban a tener un público si lo que narraban era en realidad acerca de un humilde artesano pueblerino (Mc 6,3)? Además, las verdaderas circunstancias del nacimiento de Jesús eran potencialmente embarazosas. Para los lectores de Mateo y Lucas, el hijo de un carpintero de un pueblo como Nazaret era la clase de persona que debía escuchar, no tomar la palabra.

La estrategia que siguen Mateo y Lucas es elevar a Jesús lo más posible en la escala del honor. Para hacerlo disponían básicamente de dos alternativas: una era valerse del honor atribuido; la otra, recurrir al honor adquirido. En realidad, tanto Mateo como Lucas hacen un uso claro de las dos opciones, pero, dados los límites de espacio, no podemos explicar en detalle esas estrategias. En lugar de ello, nos centraremos en ilustrar una opción con cada uno de los dos evangelistas. Vamos a exponer los argumentos con los que Mateo justifica el honor atribuido de Jesús y luego los de Lucas para el honor adquirido. En ambos casos, esos argumentos son esenciales en la estrategia retórica del respectivo autor.

Mateo y el honor atribuido de Jesús

Como he indicado, uno de los principales recursos de Mateo para realzar a Jesús a ojos de su público es elevarlo en la escala del honor adscrito. Pero, a fin de captar la importancia de esta estrategia, conviene que echemos primero una ojeada a las instrucciones ofrecidas en las antiguas escuelas de retórica a quienes aprendían a escribir en griego.

Los manuales griegos llamados *progymnasmata* contenían ejercicios con los que se enseñaba a los estudiantes a organizar sus comentarios en torno a una serie de temas convencionales (Kennedy, 1994, *passim*). Por ejemplo, si se trataba de escribir un encomio (un discurso de alabanza en favor de alguien o algo), el retórico Hermógenes recomendaba a sus alumnos que empezasen con el tema del origen y nacimiento. Debían hablar de “una raza, como la griega; de una ciudad, como Atenas; de una familia, como los Alcmeónidas”. Luego se les pedía que describiesen “los prodigios relacionados con algunos nacimientos, como sueños, signos o cosas similares” (*Rhetores graeci* II, 14.8-15.5).

Esto es precisamente lo que hace Mateo en su relato de los orígenes de Jesús. Primero, da a Jesús una genealogía regia que se retrotrae a los más venerados ancestros de Israel: Abrahán y David. Puesto que el honor atribuido viene del linaje, esto es una reivindicación de honor sumamente osada. Mateo se ha atrevido nada menos que a mover a Jesús de un extremo otro del espectro social.

Como recomendaba Hermógenes, Mateo procede luego a referir “los prodigios” que ocurrieron en el nacimiento de Jesús. Hay sueños (1,20; 2,12.13.19), fenómenos astronómicos (2,2.10), apariciones angélicas (1,20) e incluso la visita de unos astrólogos con regalos (2,1.11). Otro maestro de retórica, Quintiliano, pide a los estudiantes que señalen las cosas que acontecieron antes del nacimiento, como profecías “anunciadoras de futura grandeza” (*Inst. orat.* 3.7.10-18). Mateo proporciona también esto mismo (Mt 1,29; 2,6). Según la *progymnasmata* de Menandro Rétor, una de las primeras cosas que debe alabar el autor de un encomio es la ciudad de la que procede el encomiado, porque se atribuye honor a los nacidos en una ciudad honorable (*Tratado* II, 369.17-370.10). Ahora bien, para hacer esto se ve en la necesidad de ejecutar una hábil pirueta literaria. Al citar a Miqueas en relación con Belén, da por completo la vuelta a lo dicho por este profeta. Miqueas había descrito a Belén como “el menor entre los clanes de Judá” (Miq 5,1; TM), pero Mateo convierte la frase en: “Y tú, Belén, en tierra de Judá, no eres, ni mucho menos, el menor entre los *principales* clanes de Judá, porque de ti saldrá un jefe que pastoreará mi pueblo, Israel” (Mt 2,6; cursiva añadida)⁷. De este modo, Mateo dice que Jesús procede de una ciudad regia, tiene antepasados regios y está destinado a ser un jefe de Israel. Al Jesús que empezó como artesano de pueblo en Marcos se le ha hecho atravesar todo el espectro social para proclamar abiertamente su honor desde el comienzo mismo de su historia.

Lucas y el honor adquirido de Jesús

Una vez explicado el honor atribuido en el evangelio de Mateo, pasemos a considerar el honor adquirido en el evangelio de Lucas. Al hacerlo conviene recordar que una parte esencial del honor adquirido es el reconocimiento público o, como dice Plutarco, ganar “aprobación ante los espectadores”. No debe sorprendernos, pues, que Lucas sea muy consciente de este requerimiento en su estrategia para elevar a Jesús en la escala del honor.

Nótese que tanto en el prólogo de su evangelio como en el de Hechos, Lucas se dirige al “ilustre Teófilo” (Lc 1,3; Hch 1,1). Este es el modo en que un escritor antiguo se acogía al favor de un patrono poderoso⁸. Entonces, ¿cómo podía Lucas hacer a Jesús interesante para lectores como Teófilo? Ya hemos indicado que la genealogía de este evangelista es aún más exagerada que la de Mateo en lo tocante al honor atribuido. Afirma que Jesús es nada menos que el Hijo de Dios, título generalmente aplicado al emperador romano. Pero Lucas no se detiene ahí. Repetidamente se refiere a la creciente reputación pública de Jesús. El número de esas noticias en su evangelio es verdaderamente sorprendente. Simeón alaba al niño en el templo (2,25-35). Ana hace lo mismo ante todos los que se prestan a escucharla (2,38). Los padres de Jesús están admirados de su inteligencia (2,47). A ello se añade el comentario de que iba creciendo en el favor divino y humano (2,52). Juan el Bautista sitúa públicamente a Jesús más alto que a sí mismo en la escala del honor (3,16). Una voz divina lo alaba y valida su genealogía (3,22). La “red de chismorreos” extiende su fama por toda la comarca, y es objeto de alabanza general (4,14-15). Si deja maravillados a todos en la sinagoga de Nazaret (4,22), no es menor la admiración de cuantos escuchan su enseñanza en Cafarnaún (4,32) o lo ven con poder sobre los demonios (4,36). Noticias de él llegan a todas partes de la región (4,37). Su fama de sanador se extiende más y más (5,15). Deja atónitos a los que presencian su curación de un paralítico, y todos se llenan de temor (5,26). Su reputación llega también a oídos de un oficial romano (7,3). Después de resucitar al hijo de una viuda en Naín, Jesús es alabado como profeta (7,16), y su prestigio se expande por la región entera (7,17).

En 7,18, la reputación de Jesús ha llegado a conocimiento de Juan el Bautista, quien le envía discípulos para que averigüen acerca de él. A su vuelta, les pregunta qué han visto y oído (7,22). Después de haber perdonado Jesús a una mujer de la ciudad, los que están a la mesa con él quedan desconcertados por lo que han visto (7,49). Sus discípulos se dan cuenta de que manda hasta sobre el viento y el agua (8,25). Cuando Jesús cura a un endemoniado en el país de los gerasenos, el hombre beneficiado va contando el hecho, y un temor de admiración se extiende por toda la zona (8,37). Jairo, un miembro de la élite, se echa a los pies de Jesús (un gesto de inferioridad) para suplicarle por la vida de su hija. Cuando ella es curada, el padre queda “atónito” (8,56).

Lucas informa de que la fama de Jesús ha llegado incluso a la corte real (Lc 9,9). La gente de Betsaida también ha oído hablar de él (9,11). Jesús recibe de nuevo en el monte la aprobación divina, oída por algunos discípulos (9,35). Una gran multitud se asombra ante la curación de un niño epiléptico y, en general, ante todo lo que hace Jesús (9,43). En Lc 10,17, hasta los demonios se someten a su nombre (honor, reputación). Más tarde, cuando Jesús expulsa a un demonio de un hombre mudo y este recobra el habla, la gente queda maravillada (11,14), aunque los adversarios de Jesús buscan otra explicación para lo que ha sucedido (11,15). En 11,27, una mujer alaba públicamente a la madre de Jesús (y a él por implicación).

La hipérbole lucana de 12,1 (“miles y miles”, “hasta pisarse unos a otros”) implica también una fama creciente. Más tarde, en 13,17 se nos dice que los enemigos de Jesús “quedaron avergonzados”, mientras que la gente se alegra de lo que él hace. “Todo” el pueblo lo alaba al verlo curar a un ciego (18,43). Cuando Jesús entra en Jerusalén entre las aclamaciones de los discípulos, los fariseos le piden que los haga callar. Pero él les responde que, si ellos callan, gritarán hasta las piedras (19,40). Luego, cuando llega al templo, todo el pueblo está “embelesado” con lo que oye (19,48). Habiendo Jesús confundido a los que públicamente querían ponerlo en una situación difícil preguntándole sobre el pago de impuestos, el narrador refiere que incluso sus adversarios estaban asombrados (20,26). Y por último, en 21,28, se nos dice que la gente madrugaba solo para ir a escucharlo en el templo.

Dado que *todas* estas noticias son elaboración del narrador, se puede asegurar que la preocupación por el honor adquirido, por la reputación pública, es esencial para la estrategia retórica de Lucas (de los 27 ejemplos citados, Lucas añadió 22 a la narración que él heredó de Marcos). ¿Podría un escritor moderno proceder de esta manera? No parece probable. ¿Lo habría hecho un escritor mediterráneo de la antigüedad? Sí, en caso de escribir para alguien situado en la parte alta de la escala social, alguien que viera la reputación pública como la justificación para todo lo que se afirma en la historia narrada. Poniendo de relieve el honor adquirido de Jesús, Lucas lo hace merecedor de la atención de Teófilo.

Conclusión

Ejemplos de preocupación por el honor atribuido y el honor adquirido se pueden encontrar fácilmente a lo largo del Nuevo Testamento. Y también ejemplos de conducta basados en el grado de la escala del honor de las personas concernidas. Especialmente notables en los evangelios son los intentos de afirmar o reivindicar el honor de Jesús. Sus adversarios se afanan por desprestigiarlo, pero en cada desafío-respuesta que preparan el resultado es casi siempre decepcionante para ellos. Incluso fallan al organizar su muerte, porque Jesús es

exaltado a la derecha de Dios, la posición de mayor honor concebible. En otras partes del Nuevo Testamento, la preocupación por el honor de Pablo, Pedro y otras figuras del movimiento cristiano primitivo resulta también evidente. Esto es especialmente así en el segundo libro de Lucas, los Hechos de los Apóstoles.

Dada la centralidad del honor como valor en el mundo mediterráneo antiguo, nada de esto puede sorprendernos. En aquel contexto cultural, era la manera que tenía un autor de ganar público o ser persuasivo. Aunque es un idioma cultural con el que el mundo occidental contemporáneo no está muy familiarizado, no deja de ser la característica más destacada del intento de los autores neotestamentarios de conectar con su público mediterráneo del siglo I. Simplemente no había otro modo.

Lectura adicional

Campbell, John K., *Honour, Familia and Patronage*, Oxford University Press, Oxford 1964.

Delany, Carol, “Seeds of Honor, Fields of Shame”, en D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, publicación especial de la revista *American Anthropological Association* 22, American Anthropological Association, Washington, DC, 1987.

Fisher, N. R. E., *Hybris: A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Aris and Phillips, Warminster 1992.

Gilmore, David (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington DC, 1987.

Hanson, K. C., “‘How Honorable! How Shameful!’ A Cultural Analysis of Matthew’s Makarisms and Reproaches”: *Semeia* 68 (1996) 81-11.

“Honor”, en D. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 18 vols., Free Press, Nueva York 1968-1979, vol. 6, pp. 503-511.

Malina, Bruce J., y Jerome H. Neyrey, “Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World”, en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991.

——— y Richard L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress, Minneapolis ²2003.

Marshall, P., "A Metaphor of Social Shame: Thriambevein": *NovT* 25 (1983) 302-317.

Neyrey, Jerome, *Honor and Shame in the Gospel of Mathew*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 1998 (traducción española: *Honor y vergüenza: lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005).

Peristiany, J. G. (ed.), *Honour and Shame: The Values of the Mediterranean Society*, Chicago University Press, Chicago 1996.

——— y J. Pitt-Rivers, *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Pitt-Rivers, Julian, "Honour and Social Status", en J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago University Press, Chicago 1996.

Rohrbaugh, Richard, "Legitimizing Sonship. A Test of Honour: A Social-Scientific Study of Luke 4:1-30", en P. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity: Social Scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, Londres 1995.

———, "'Gossip' in the New Testament", en John J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible: Essays by the Context Group in Honour of Bruce J. Malina*, Brill, Leiden 2000.

Schneider, J., "Of Vigilance and Virgins: Honor Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies: *Ethnology* 10 (1971) 1-24.

Wikan, U., "Shame and Honour. A Contestable Pair": *Man* 19 (1990) 635-652

¹ Plutarco, comentando los equivalentes griegos de *honor*, hace un modesto intento de explorar el campo semántico de esta palabra latina. Como equivalentes griegos más aproximados, propone *doxa* y *timē*.

² Un amplio comentario sobre el alcance y la función de las redes de chismorreio en sociedades regidas por el sentimiento de honor-vergüenza se puede encontrar en Rohrbaugh, 2000.

³ Nótese que en el libro de los Proverbios la sabiduría aparece personificada como mujer (Prov 1,24-26; 8,1ss, etc.).

⁴ Véase Rohrbaugh, 1995, p. 195.

⁵ *Ibid.*, pp. 188-192.

⁶ Es fácil que los lectores modernos minusvaloren las genealogías. Pero un estudioso de ellas, Rodney Hood, señala que en la antigüedad el linaje no era solo una fuente de orgullo, sino también un instrumento para el propio engrandecimiento (Hood, 1961, pp. 3-8). Plutarco habla de un grupo de escritores que trataban de ganarse a familias nobles romanas produciendo genealogías inventadas que hacían descender a esas familias de Numa Pompilio (*Numa* 21.2). Contar con una genealogía puesta por escrito, especialmente si era muy larga, constituía una marca de honor. La genealogía de Jesús es, por supuesto, la más larga que se podría tener.

⁷ La cita de Mateo no coincide con el texto hebreo (TM) ni con el griego (LXX) del Antiguo Testamento, por cuanto ambos recalcan la insignificancia de Belén. Los pocos intentos que ha habido de argumentar con base en variantes textuales, en vez de en un cambio deliberado, son un tanto “traídos por los pelos” y no gozan de amplia aceptación entre los especialistas. Lo que no ha señalado ninguno de los estudios publicados hasta ahora al respecto es la significación *social* de los cambios mateanos.

⁸ Josefo, por ejemplo, dedica sus esfuerzos a su patrono, el “excelentísimo” Epafrodito (prólogo de *A.J.* 1.8; *Vita* 430; *Contra Apión* 1.1).

Estados de conciencia alterados

Visiones, posesión por espíritus, viajes al cielo

Pieter F. Craffert

Ya en los comienzos del siglo XX, William James señaló:

Nuestra conciencia normal de vigilia –nuestra conciencia racional, podíamos decir– no es sino un tipo especial de conciencia, mientras que a su alrededor, separadas de ella por el más sutil de los celajes, se encuentran formas potenciales de conciencia completamente diferentes. Podemos ir por la vida sin sospechar su existencia, pero basta que se produzca el estímulo adecuado para que aparezcan en toda su plenitud tipos de mentalidad definidos que probablemente tienen en algún lugar sus campos de aplicación y de adaptación. Ninguna explicación del universo en su totalidad puede ser definitiva si se dejan de lado estas otras formas de conciencia. La cuestión es cómo observarlas, puesto que son muy distintas de la conciencia ordinaria.

(James, [1902] 1994, p. 422)

Los estados de conciencia alterados (ECA) han sido conocidos por la humanidad a través de las culturas y a lo largo de los siglos. En las tradiciones culturales y religiosas del mundo abundan esas experiencias, que están en la base de prácticas culturales y religiosas. Por ejemplo, el chamanismo, como adaptación psicobiológica de la capacidad neurobiológica a esos estados de conciencia, fue una institución capital en el alborear de la humanidad moderna hace unos cuarenta mil años (Winkelman, 2004, p. 145).

Los ECA religiosamente inducidos e interpretados son uno de los aspectos mejor conocidos y documentados de las sociedades humanas. Los antropólogos y los estudiosos de las religiones tienen especial acceso a un vasto acervo de experiencias de alteración de conciencia (Locke y Kelly, 1985, p. 4). La investigación transcultural, en una muestra obtenida a escala mundial, revela que aproximadamente noventa de cada cien sociedades han institucionalizado los ECA (Bourguignon, 1979, p. 245; Walsh, 2007, p. 182). Por otro lado,

se da en los seres humanos una tendencia casi universal a buscar y explorar estados de conciencia diferentes (Laughlin, McManus y D'Aquili, 1990, p. 150), que en sociedades tradicionales suelen considerarse sagrados. Además de apoyar la hipótesis de que los ECA son modos de conciencia con base biológica, Winkelman (*Shamanism*, 2000, p. 117) señala la gran diversidad de formas en que se presentan los ECA.

Los antropólogos dividen las culturas en *monofásicas* y *polifásicas*. De este segundo tipo suelen considerarse las culturas en las que los ECA son regularmente activados y empleados en interacción con el mundo. Las culturas polifásicas valoran y cultivan estos estados alternativos, honran a quienes los dominan y de ellos derivan gran parte de su entendimiento de la mente, de la humanidad y del cosmos. Además, cuentan con ritos y prescripciones para el cómo, el cuándo y el quién de tales experiencias. En cambio, el modelo de cultura monofásica tiene que ver con la enculturación de personas en culturas occidentales que dan prioridad a la conciencia del yo (Laughlin, McManus y D'Aquili, 1990, p. 155). Reconocen, apunta Roger Walsh, “muy pocos ECA como saludables y derivan su visión de la realidad casi exclusivamente del estado normal de vigilia. Estas sociedades son bastante escépticas respecto a los estados alternativos y pueden denigrar a quienes los exploran, sobre todo si en la experiencia entra el uso de drogas” (Walsh, 2007, p. 179).

Los ECA no solo se cuentan “entre los enigmas más fascinantes de la naturaleza”, como nos recuerdan Watkins y Watkins (1996, p. 156), sino que, a juicio de Locke y Kelly (1985, p. 3), “entrañan algunos de los problemas conceptuales y metodológicos más arduos y persistentes de las ciencias sociales y conductuales”. En consecuencia, como ya señalaba James, sigue en pie la cuestión de cómo considerar los estados de conciencia alterados.

Definición de los estados de conciencia alterados

Unos sesenta años después de James, Arnold Ludwig (1968, p. 69) insiste en la misma idea al señalar que debajo de la fina capa de conciencia se encuentra una esfera de actividad mental, cuya naturaleza y función no han sido exploradas de manera sistemática ni conceptualizadas adecuadamente. A juicio de muchos, la siguiente definición de Ludwig sigue siendo el punto de partida para entender lo que son los ECA:

Considero los “estados de conciencia alterados” como esos estados mentales que resultan de diversas maniobras o agentes de carácter psicológico o farmacológico, y que pueden ser reconocidos subjetivamente por el individuo mismo en el que tienen su efecto, o por un observador objetivo, como representación de una desviación suficiente, desde el punto de vista de la experiencia subjetiva o del funcionamiento psicológico, de ciertas

normas generales tal como las determinan la experiencia subjetiva y el funcionamiento psicológico durante el estado de conciencia alerta, en vigilia.

(Ludwig, 1968, pp. 69-70)

Esta definición y la de James se centran en estados mentales que Bourguignon explica de una manera concisa: *“Los estados de conciencia alterados son aquellos en los que las sensaciones, las percepciones y el conocimiento se desvían del patrón normal. Se caracterizan por cambios en la sensación, la percepción y el conocimiento. Modifican la relación del individuo con su yo, con su cuerpo, con su sentido de identidad, con su ubicación en el tiempo y en el espacio y con los demás”* (1979, p. 236; la cursiva, en el original).

Estas definiciones ocultan tanto como revelan. Resulta notable, por ejemplo, su estructura binaria. La idea común en ellas es que nuestro estado de conciencia ordinario es de algún modo “natural” y “normal” (Tart, 1980, p. 244) y que los ECA son todo lo que no corresponde a la “vigilia” o a la conciencia “referencial” (Crapanzano, 2001, p. 631). El problema reside en que la conciencia ordinaria misma no es estable, sino objeto de muchas definiciones y descripciones diferentes.

Listas de estados de conciencia alterados

Charles Tart, ampliamente reconocido como uno de los expertos en la investigación de los ECA, reconoce: “Muchas veces me ha impresionado la increíble variedad de los fenómenos incluidos en la expresión ‘estados de conciencia alterados’ y la poca relación que existe entre ellos” (1980, p. 243). Antes había declarado que “el número de diferentes estados de conciencia subsumidos en la categoría general de ECA es muy considerable, aunque no podamos cuantificarlos” (1969, p. 7). Una selección aleatoria de listas puede confirmar su observación de que esa expresión abarca una cantidad innumerable de fenómenos, muchos de los cuales son simples designaciones locales de padecimientos humanos comunes.

Las dos primeras listas tienen como base la inducción. Ludwig (1968, pp. 71-75) menciona por lo menos setenta y cinco formas de ECA que son inducidas mediante cinco clases de estados:

1. Reducción de estimulación exteroceptiva o de actividad motora (como hipnosis de la carretera; aberración mental estando en el mar, en el Ártico o en un desierto; alteración de la conciencia en condiciones de confinamiento en solitario; trance hipnótico).
2. Sobrecarga o bombardeo sensorial (por ejemplo, mediante sonido de tambor o canto monótono).

3. Estado de alerta acentuado (como el de los operadores de pantalla de radar).
4. Relajación de facultades físicas (como estando en meditación).
5. Alteración en la química corporal o en la neurofisiología (empleando agentes farmacológicos).

Un grupo de quince investigadores europeos (Vaitl *et al.*, 2005, p. 100) identifican cinco métodos de origen o inducción de ECA, con numerosos ejemplos en cada caso:

1. ECA de surgimiento espontáneo, en los que entran la ensoñación en vigilia, los estados hipnagógicos (somnolencia antes de dormir), el sueño con ensueño y las experiencias extracorpóreas de personas dadas por clínicamente muertas.
2. ECA inducidos física y fisiológicamente, que resultan de condiciones ambientales extremas (presión, temperatura), dieta e inanición, actividad sexual y orgasmo, y maniobras respiratorias (hiperventilación).
3. ECA inducidos psicológicamente que provienen de privación sensorial, homogeneización y sobrecarga, de trance inducido mediante ritmo (de tambores o danza) y de relajación, meditación hipnosis y *biofeedback*.
4. ECA inducidos por enfermedad, como trastornos psicóticos, coma y estados vegetativos, y epilepsia.
5. ECA inducidos farmacológicamente, que constituyen la quinta categoría.

Las dos listas siguientes están tomadas al azar. Krippner (1972, pp. 1-5) identifica veinte estados de conciencia: de ensoñación, de sueño, hipnagógico, hipnopómpico (semiconsciencia que precede inmediatamente al despertar), de hiperalerta, letárgico, extático, histérico, de fragmentación, regresivo, meditativo, de trance, de ensimismamiento, de ensueño en vigilia, de introspección, de estupor, de coma, de recuerdo almacenado, de conciencia expandida y de conciencia “normal”. Aun excluyendo distorsiones de conciencia de origen mórbido o traumático, y sin mencionar tampoco numerosos estados inducidos por drogas, Crapanzano (2001, p. 632) presenta una lista parcial con los ECA siguientes: sueños, sueños en vigilia, pesadillas, sueños incubados, alucinaciones, ilusiones, visiones, despersonalización, desrealización, éxtasis sexual, éxtasis místico, trance de oración, *Ergriffenheit* (emoción intensa), encantamiento, transportación, trance, trance hipnótico, trance de posesión, trance de televisión, distracción, pérdida del alma, vuelo del alma, trance chamánico y experiencias extracorpóreas en estado de muerte aparente.

La tabla de White (1997, pp. 98-100) menciona casi cien estados de conciencia con base experiencial, clasificados en cinco categorías:

1. *Experiencias psíquicas*, que abarcan los fenómenos usualmente denominados

parapsicológicos. Estos incluyen la percepción extrasensorial, la telepatía, la clarividencia y la precognición.

2. *Experiencias místicas*, relativas al sentimiento de unidad con aspectos del mundo o de la conciencia tales como animales, plantas, seres no humanos o divinidades.
3. *Experiencias de encuentro*, así llamadas porque en ellas se produce un encuentro con seres u objetos cuya existencia no tiene una explicación normal. Entre ellas se cuentan las visitas de ángeles, de alienígenas, de la Virgen María y de alguna deidad, así como los encuentros con ovnis, que a menudo incluyen experiencias de abducción por extraterrestres.
4. *Experiencias relacionadas con la muerte*, entre las cuales están las referidas por individuos que se hallaron al borde del óbito, las apariciones *post mortem* de figuras importantes o de antepasados y las experiencias de reencarnación.
5. *Experiencias excepcionales en la cotidianidad*. Esta categoría, la más amplia, concierne a las experiencias en el extremo de las actividades de la vida diaria, como las hazañas en los deportes o en la aventura, o los momentos de eminente creatividad en las artes y en la literatura.

Estas experiencias son solo las que han recibido denominaciones específicas a causa de su incidencia más o menos elevada.

Bourguignon (1979, p. 245) ofrece un cuadro que, en la alteración culturalmente interpretada de estados de conciencia, distingue entre trance posesivo y trance sin más. El primero entraña la experiencia de posesión por un ente espiritual ajeno al sujeto, mientras que el segundo consiste en la experiencia por el sujeto de su propia alma o espíritu. Esta autora destaca en su lista la ausencia de alma, la experiencia de poderes o espíritus, la comunicación con espíritus y el viaje chamánico, todo ello con explicaciones de tipo sobrenatural, mientras que excluye los ECA en las culturas occidentales.

La familiaridad con casos de ECA no necesariamente orienta sobre cómo deben ser considerados estos; algunos de esos casos están relacionados claramente con patologías o indisposiciones, pero otros son fenómenos normales y naturales en cualquier persona sana. Aunque algunos se producen en el contexto de rituales religiosos, otros pertenecen al ámbito de las actividades recreativas. Y mientras que el sueño y el ensueño son experiencias normales de cada día y de casi todo ser humano, no se puede decir lo mismo de la histeria, el trance o el coma. Llama la atención que muchas de las listas no distingan entre estados asociados con enfermedades, drogas o actividades rituales y los que ocurren espontáneamente (Bourguignon, 1979, p. 244).

No hay razón para pensar que alguna de las listas sea exhaustiva; de hecho, la mayoría de

ellas están ligadas a la cultura en su carácter disciplinar o experiencial. Y algo más importante: ¡son simplemente listas! Es claro que una categoría, cuando abarca tan gran variedad de estados, difícilmente puede tener un valor explicativo, ni siquiera heurístico. Aunque esas listas enumeran los fenómenos llamados ECA, no explican en razón de qué incluyen o excluyen algo. En otras palabras: se nos dice qué es un ECA, pero se deja sin aclarar qué implica ser un ECA. Sigue, por tanto, en pie la cuestión de cómo considerar tales fenómenos.

Componentes constitutivos de los estados de conciencia alterados

Vamos a examinar aquí los elementos e ingredientes presentes en el estudio científico de los ECA. Como estas siglas se aplican a una gran variedad de fenómenos biopsicosociales complejos consistentes en la manifestación cultural de estados de conciencia inducidos con medios y métodos específicos y dentro de determinados contextos culturales que en muchos casos (¿la mayoría?) tienen ciertos correlatos neurobiológicos, este examen tratará de arrojar luz sobre cada uno de tales elementos.

Los ECA son en primer lugar estados de conciencia

Las definiciones y listas de los ECA antes expuestas suponen conocimiento de qué es la *conciencia* y toman la conciencia “normal” como punto de referencia para identificar estados de conciencia alterados. Pero la conciencia, como ha señalado Susan Blackmore en tiempos recientes, “es a la vez lo más obvio y lo más difícil que podemos investigar” (2005a, p. 1). Y recuerda que no hay una definición de ella generalmente aceptada (2005a, pp. 6-8; Kallio y Revonsuo, 2003, p. 112). Si la definición de la conciencia sin más no es fija, sino circular (conciencia es ser consciente de las cosas), resulta evidente la enorme dificultad de conceptuar los ECA.

Entre las muchas cuestiones que surgen en la interpretación de la conciencia, vamos a considerar solo dos, y brevemente. Una es la necesidad de subrayar lo obvio, que los ECA son en primer lugar estados de conciencia; la otra es la exigencia de reflexionar sobre qué es aquello que entendemos por conciencia normal o de referencia.

La conciencia es obvia porque nada es más obvio que nuestras experiencias conscientes como sujetos. Y precisamente esa obviedad nos lleva con frecuencia a definir la conciencia de manera circular, diciendo que conciencia es ser consciente de algo (Carter, 2002, p. 49)¹. Pero

el contenido de la conciencia es diferente de la conciencia propiamente dicha; los estados de conciencia no tienen que ver con lo que se halla en la mente en un determinado momento, sino con “cambios importantes, radicales, de gran alcance en el funcionamiento mental” (Tart, 1980, p. 249). Tales estados se forman de la variedad de potencialidades humanas para el conocimiento, más las fuerzas físicas y culturales que impactan en la conciencia. Un contenido mental o una *sensación del mundo* (el otro concepto usado para la conciencia) no pueden dilucidar lo que es la conciencia, porque no pueden explicar la realidad de los fenómenos no materiales en un universo material (Kriel 2000, p. 84). Cabe preguntarse, pues, ¿cómo puede una cosa material como el cerebro humano producir algo tan etéreo como la conciencia? O ¿cómo puede la activación de millones de sinapsis en las células del cerebro producir experiencias conscientes, subjetivas (Blackmore, 2005a, p. 1)?

Tradicionalmente se han ofrecido dos soluciones. Las teorías dualistas han postulado la existencia, dentro del cuerpo, de un ente inmaterial, objetivo, un alma, espíritu o ser divino, que es responsable de las experiencias conscientes subjetivas (Kriel, 2000, p. 85; Blackmore, 2005a, pp. 3-4). El dualismo es incapaz de explicar, sin embargo, cómo la mente (conciencia) surge del cuerpo (cerebro) e interactúa con él en el comportamiento humano ordinario (Kriel, 2000, p. 88). Tampoco puede aclarar por qué la conciencia depende totalmente de un cerebro en su funcionamiento normal.

La alternativa es una teoría predominante en tradiciones científicas y médicas modernas, conocida como *monismo materialista*, que reduce la conciencia a procesos cerebrales (Kriel, 2000, pp. 87-88). Se encuentra en intentos de identificar los aspectos neurales o fisiológicos de determinados estados de conciencia, como los indicadores fisiológicos de la hipnosis o la disociación.

Desde una visión de la realidad como conjuntos de elementos interrelacionados, y expresada con base en una conceptualización biopsicosocial, la conciencia no es algo que esté dentro del cuerpo. Es una manera de existencia de ciertos animales extraordinariamente complejos, “una manera de ser en el mundo de ciertas especies... La conciencia es un aspecto no espacial de la realidad biológica” (Kriel, 2000, pp. 93-94). Como los seres humanos tienen cierta clase de cuerpo y de sistema nervioso, hay un gran número de capacidades que pueden ser desarrolladas en cada uno de nosotros, dadas ciertas condiciones culturales. En palabras de Tart:

Simplemente por haber nacido seres humanos poseemos cierta clase de cuerpo y sistema nervioso que funciona con arreglo a leyes físicas que nos gobiernan a nosotros y nuestro ambiente. Por esa razón hay un número elevadísimo (aunque no infinito) de capacidades, miles de ellas, que *podrían* desarrollarse en nosotros.

Según esa visión de la realidad a la que acabamos de referirnos, la conciencia no es una propiedad del cerebro ni un fenómeno separado, sino una manera de existencia biopsicosocial en el mundo. En el proceso evolutivo humano, “la carne se hizo carne consciente” (Kriel, 2000, p. 112). La conciencia no es simplemente un resultado de la actividad neural, sino el modo de existencia del sistema nervioso desarrollado: “Nuestro sistema nervioso es ahora concebido como un todo complejo, estructurado en múltiples niveles que funcionan jerárquicamente” (Laughlin, McManus y D’Aquili, 1990, p. 82).

Se puede hacer una distinción analítica entre estados de conciencia ordinarios o de referencia y estados de conciencia alterados, pero no hay lugar para la idea de *un* o *el* estado de conciencia ordinario. Dentro de la realidad consensual de un determinado grupo, se puede desarrollar un patrón de conciencia ordinaria (Tart, 1980, p. 247). Ese modo de conciencia humana, apunta Winkelman (2000, p. 118), “es un sistema funcional de operación orgánica biológicamente basado que refleja condiciones de equilibrio homeostático entre subsistemas cerebrales para hacer frente a necesidades orgánicas globales”. La conciencia “normal” u “ordinaria” se caracteriza por los patrones habituales del funcionamiento mental (y por tanto conductual) que permite al individuo desenvolverse debidamente dentro de la realidad consensual de su cultura. En consecuencia, “nuestro estado de conciencia ordinario no es un hecho admitido, sino una *interpretación*, y una interpretación *de especialistas* que en bastantes aspectos tiene mucho de arbitraria” (Tart, 1980, p. 245).

Ya debe estar claro que al hablar de los ECA hay que emplear la palabra *alterados*, si no siempre en cursiva, al menos con precaución. Como dice Tart (1980, p. 256). “Es importante notar que el adjetivo *alterado* es solo descriptivo para fines científicos”. La designación correspondiente a las siglas ECA es un instrumento analítico para mejor entender diversos estados de conciencia y no se puede manejar fácilmente como si respondiera a algo real. Tanto la historia del término *alterado* como su connotación peyorativa implícita (esos estados representan una desviación del modo como la conciencia debería ser) cuestionan su utilización continua². Algunos autores opinan que se deberían utilizar en su lugar adjetivos como *alternativos* o *discretos* para calificar esos estados (Tart, 1980, p. 255; Austin, 1988, p. 306).

Los ECA son fenómenos complejos, de muchas facetas

Dadas las anteriores consideraciones, no sorprende que Ward (1989c, p. 23) describa los ECA como “fenómenos complejos y pluridimensionales”. Solo es posible percibirlo hasta qué punto lo son cuando se conocen los elementos o ingredientes que entran en la composición de

la conciencia y, por consiguiente, de los ECA.

Los subsistemas principales de la conciencia

Los términos que suelen emplearse para describir la conciencia son *conocimiento* y *sensación* (Tart 1980, p. 244; Kriel, 2002, pp. 147-150). A su vez, estos se pueden dividir por lo menos en once subsistemas principales constituyentes de la conciencia o conocimiento. Entre ellos están la exterocepción (los sistemas sensoriales clásicos para percibir el ambiente físico), la interocepción (receptores sensoriales para percibir lo que ocurre dentro de nuestro cuerpo), el dolor, la memoria, el sentimiento de identidad, las emociones, el inconsciente y el sentido del tiempo y del espacio (Tart, 1980, pp. 258-260). Juntos, estos subsistemas operan para crear y mantener lo que se experimenta como conciencia ordinaria o de referencia (Hobson, 2007, p. 436).

La conciencia puede ser alterada no solo mediante intervenciones en estos subsistemas –por ejemplo, con diversos procedimientos de inducción (drogas)–, sino también eliminando ciertos mecanismos de estabilización. Por ejemplo, sin una corriente constante de aporte sensorial se pierde la orientación del yo en el espacio (el mundo). Una de las condiciones esenciales para la creación de autopercepción es la capacidad de distinguir el yo encarnado del mundo exterior, y es fundamental, al menos, cierto nivel de aporte sensorial táctil, visual para mantener esa orientación en el espacio (Ludwig, 1968, p. 70; Huxley, 1972, p. 40; Tart, 1980, p. 260; Zangwill, 1987; Newberg, D'Aquili y Rause, 2001, pp. 86-87, 150-151). En una serie de estudios sobre la inducción de experiencias extracorpóreas (IEE) en laboratorio, se descubrió que la función visual y la coordinación entre los sentidos de la visión y del tacto son esenciales para la sensación de estar en el cuerpo o para tener conciencia de uno mismo. Buscando crear disociación del cuerpo o IEE, se utilizó una percepción visual ilusoria. Para la conciencia de uno mismo no solo es esencial la estimulación exteroceptiva, sino también la experiencia de estar dentro del cuerpo (véase Ehrsson, 2007; Lenggenhager, 2007, *passim*). Este ejemplo pone de manifiesto cómo un simple aspecto de la conciencia depende de un funcionamiento normal del cerebro, que fácilmente puede ser alterado.

La ecología neural de la conciencia

Los ECA investigados transculturalmente presentan patrones integrativos de ondas cerebrales (Winkelman, 2000, p. 114). Esto viene a confirmar, junto con los efectos psicobiológicos de los agentes y procedimientos de los ECA y con las manifestaciones comunes de ciertos patrones generales, que en los ECA hay una base biológica. Hoy se acepta ampliamente que el cerebro tiene mucho que ver con la conciencia, puesto que los cambios cerebrales producen variaciones en ella (Blackmore, 2005a, p. 17). Además, los patrones

estructurales y transculturales y las similitudes en estados concieniciales han sido vinculados a la base neurofisiológica de la conciencia (Laughlin, McManus y D'Aquili, 1990, pp. 12-15; Winkelman, 2000, pp. 23-34).

La conciencia humana como conciencia del mundo no solo difiere de la de otros animales conscientes, sino que tiene además aspectos fisiológicos muy específicos que son producto de la evolución. A diferencia de los insectos que con sus ojos compuestos pueden detectar la luz ultravioleta y cuyo agudo sentido del olfato les permite captar mínimos rastros químicos de putrefacción, y a diferencia también de muchas aves dotadas de un sistema de visión cuatricromática y de la capacidad de ver la luz ultravioleta, los seres humanos habitamos un mundo sensorial natural completamente distinto (Blackmore 2005a, pp. 117-118). La conciencia humana y características particulares de ella son totalmente dependientes de la naturaleza y estructura de nuestro cerebro y sistema nervioso central (Tart, 1980, p. 247). Es el sistema nervioso autónomo el que construye el mundo de la experiencia diaria. De hecho, Laughlin sostiene que “la neurociencia puede demostrar que cada pensamiento, cada imagen, cada sentimiento y cada acción tiene que ver con el cerebro” (Laughlin, 1997, pp. 471-488).

Funcional y anatómicamente, el cerebro forma un todo con los sistemas sensorial y motor, el sistema propioceptivo y el sistema nervioso autónomo. Y si estos (sub)sistemas son necesarios para un adecuado funcionamiento corporal, también lo son la entrada y salida de impulsos (información) en y desde el cuerpo para el funcionamiento cerebral.

(Kriel, 2002, p. 144)

La mayor parte de las estructuras que intervienen en la conciencia están situadas en el cerebro, producidas por el sistema nervioso, con o sin estimulación por parte de los acontecimientos externos (Laughlin, McManus y D'Aquili, 1990, p. 43). Pese a que se pueden identificar todas las clases de divisiones o secciones del cerebro y del sistema nervioso, este no es susceptible de una clara división en partes como un juguete de Lego (*ibíd.*, p. 72), sino que más bien cada momento de conciencia pasa por un campo de conexiones neurales constituido por millones de células nerviosas y sus estructuras de apoyo (*ibíd.*, p. 102).

La inducción de los ECA

Como muestran las anteriores listas de ECA con base en la inducción, la conciencia ordinaria en vigilia puede ser alterada de diversas maneras. Como adición a los métodos ya enumerados conviene subrayar que “(casi) universal en la cultura humana es la existencia de procedimientos institucionalizados para alterar la conciencia” (Winkelman, 2000, p. 115). Culturas polifásicas son aquellas que emplean diversos métodos y técnicas para provocar esos estados de conciencia culturalmente institucionalizados y aprobados. Aunque la inducción

puede lograrse normalmente dentro de determinados contextos a través de drogas o procedimientos rituales (como el toque de tambores), puede darse que algunos sujetos descubran accesos psicológicos a un ECA, que en el futuro den lugar a inducción sin ayuda de sustancia ni ritual alguno (Locke y Kelly, 1985, p. 7; Alvarado, 2000, p. 184).

Es mucho lo que se conoce hoy día sobre los procesos neurológicos en la inducción de ECA: “Mecanismos fisiológicos fundamentales subyacen a los ECA, y formas integrantes de la conciencia se encuentran en la activación del sistema límbico cerebral (o ‘cerebro paleomamífero’), específicamente de los circuitos hipocampal y septal, el hipotálamo y zonas relacionadas que regulan las emociones y el equilibrio en el sistema nervioso autónomo” (Winkelman, 2000, p. 128). Además, el *sistema nervioso autónomo* (SNA) se divide en dos sistemas complementarios: el *sistema simpático* y el *sistema parasimpático* (Laughlin, McManus y D’Aquili, 1990, p. 146). Estos sistemas se manifiestan, respectivamente, como ergotrópico y trofotrópico (*ibíd.*, pp. 313ss; Wulff, 1997, p. 109; Fischer, 1971, p. 898). En ese modelo, los ECA inducidos mediante ritos o meditación se pueden situar en un continuo unitario (Newberg, D’Aquili y Rause, 2001, p. 115). Un estado unitario del yo es posible alcanzarlo por medio de rituales (culturales o religiosos). A él se llega cuando una rutina rítmica ritualizada produce su efecto en el hipotálamo y el sistema nervioso autónomo y, finalmente, en el resto del cerebro. La rutina rítmica altera sutilmente la respuesta autónoma y, por ello, también los sistemas quiescente y reactivo del cuerpo. Por eso, las actividades físicas afectan a la mente en sentido ascendente. Pero el mismo mecanismo neurológico lo puede desencadenar la mente en sentido inverso, es decir, “la mente puede poner en marcha este mecanismo a partir de algo tan sutil como un pensamiento” (Newberg, D’Aquili y Rouse, 2001, pp. 97, 115; véase también Winkelman, 2000, p. 148).

La configuración sociocultural de la conciencia

Los estados de conciencia son también configurados por la cultura. Esto lo expone claramente Tart:

Cada uno de nosotros ha nacido en una determinada cultura. Y la cultura se puede entender como un grupo de personas que, de las capacidades del ser humano, ha decidido reconocer algunas como “buenas” y dignas de ser desarrolladas, mientras que percibe otras como “malas” y procura evitar su desarrollo.

(Tart, 1980, p. 245)

Locke y Kelly distinguen tres conjuntos de factores en la configuración cultural o inducción de los ECA. El primer conjunto –etnoepistemología y signos, símbolos y metáforas culturales– tiene que ver con conceptos, lenguaje, hábitos y visiones del mundo culturalmente

estructurados, de los que deriva toda forma particular de los ECA. Lo que se dice sobre el trance de posesión en Haití vale igualmente para todos los otros casos en diferentes ambientes culturales:

El trance de posesión es aprendido y ensayado desde la infancia mediante juegos, observación e imitación de los mayores. Al conocimiento de que alguien está poseído se llega principalmente por la percepción de diferencias entre el modo convencional de expresión corporal y el modo de expresarse un cuerpo habitado por una “alteridad”... Entender el trance de posesión como un ECA dentro de la cultura haitiana requiere esta perspectiva etnoepistemológica.

(Locke y Kelly, 1985, pp. 13-14)

El segundo conjunto consta de seis categorías principales, parcialmente coincidentes, de factores de inducción. Son tensión nerviosa, tipo de personalidad y socialización, dieta y nutrición, organización social, etnofarmacología y factores ecológicos. La tensión nerviosa tiene que ver con la capacidad adaptativa de los organismos humanos, pero el estilo psíquico de gobernarla está relacionado con la cultura. Un creciente cúmulo de investigación indica también una conexión de ciertas estructuras o tipos de personalidad y tendencia con diversas clases de ECA (Alvarado, 2000, 185), mientras que la nutrición –y más frecuentemente la malnutrición– debe ser considerada una fuente para la configuración de la conciencia. Es conocida la conexión entre deficiencia dietaria y algunas formas de trance o estados posesivos, y resulta evidente la relación entre baja posición socioeconómica y deficiencia nutricional. La situación ambiental general contribuye en algunas sociedades a la frecuencia de los ECA (Locke y Kelly, 1985, pp. 20-27).

El tercer conjunto de factores está conectado con determinadas situaciones y técnicas rituales utilizadas para provocar ECA. Estas pueden ser procedimientos que alteran el estado de conciencia normal, como el canto monótono, la danza o la percusión rítmica del tambor, o sustancias farmacológicas (Locke y Kelly, 1985, pp. 29-33). Los tres conjuntos desempeñan un papel en ciertos estados de conciencia alterados y deben ser considerados al comparar ECA transculturalmente.

Modos y estados de conciencia

En las secciones precedentes hemos examinado los ECA como fenómenos biopsicosociales. Una representación basada en la neurobiología del ser humano va más allá de las definiciones y listas anteriores en la clarificación de cómo deben ser considerados los ECA.

Todas las personas, dice Austin (1998, p. 306), experimentan al menos *estados de*

conciencia ordinarios (conciencia de sí mismas en vigilia dentro de la realidad cotidiana), *estados de conciencia ordinarios específicos* (como los de sueño y ensoñación) y *estados de conciencia alternativos³ específicos y extraordinarios*, que resultan posibles y disponibles si son deseados e inducidos. Winkelman ofrece una versión refinada de esa representación, en la que distingue primero entre modos y estados de conciencia, tras lo cual identifica cuatro modos de conciencia basados en la biología (conciencia en vigilia, en sueño profundo, en sueño REM [*rapid eye movement*; en español, MOR = movimientos oculares rápidos] [con ensueños] y conciencia integrativa) y luego sitúa los ECA como estados de conciencia dentro del cuarto modo.

Los modos de conciencia tienen base biológica, y sus funciones están relacionadas con necesidades orgánicas y el equilibrio homeostático. Los estados de conciencia reflejan conocimientos socioculturales y necesidades psicosociales. Operan dentro de modos, y sus funciones son determinadas por funciones sociales, psicológicas y culturales, más que por necesidades estrictamente biológicas... Diferentes tipos de cultura producen diferentes tipos de estados de conciencia estables dentro del modo de conciencia integrativo; estos son los aquí denominados ECA.

(Winkelman, 2000, p. 124)

La base biológica de esos modos de conciencia se refleja en aspectos que trascienden culturas y especies y que son comunes a las cuatro clases o modos. Hay que señalar que si bien las culturas proporcionan estados y contenidos de conciencia específicos dentro de esos modos, las personas están sujetas a ciertos ciclos de alteración de conciencia con base biológica (Winkelman, 2000, pp. 118-119).

Desde el punto de vista de la composición biológica y neurofisiológica del organismo humano, el modo de vigilia es “el marco biológico de referencia para relacionarse con el mundo y el sistema dentro del cual los organismos funcionan conductualmente y los seres humanos *egoicamente*” (*ibíd.*, p. 123). Este modo se caracteriza por actividades como la ingestión de alimento, las relaciones sexuales o la lectura de un libro, y depende de los (sub)sistemas corporales antes mencionados para mantener la conciencia ordinaria.

Dentro del necesario modo de sueño del organismo humano son identificadas generalmente dos variedades: sueño profundo y sueño con ensueño (o sueño REM). Durante el sueño profundo pueden darse diversos estados de conciencia específicos, algunos de ellos patológicos. Entre estos cabe mencionar las pesadillas, el sonambulismo, los automatismos nocturnos y el sueño resultante de una intoxicación etílica. El modo de conciencia en ensoñación (sueño REM) también contiene diversos estados identificables, como pesadillas, estados hipnagógicos y sueños lúcidos. Un estado de conciencia que causa especial temor es la

parálisis del sueño. Muchas culturas han creado mitos en torno a ella, como el de la Old Hag, la “Vieja Bruja”, que se sienta en el pecho de su víctima durmiente, impidiéndole respirar. Blackmore (2005a, pp. 102-103) considera que la abducción por extraterrestres es la versión moderna de ese mito.

Lo que Winkelman llama el modo *integrativo de la conciencia* tiene que ver con una amplia variedad de estados de conciencia potenciales y constituye el área donde se encuentran los ECA. Los estados de conciencia de este grupo se conocen también como *transpersonales*, *místicos* o *trascendentales*, pero, en opinión de Winkelman, deben ser vistos más bien como “infrapersonales”, ya que se encuentran “dentro de todos los individuos y representan factores psicobiológicos que estructuran la experiencia humana” (2000, p. 128). Los ECA –término que abarca toda esta categoría de estados de conciencia culturalmente determinados– se manifiestan universalmente, aunque de formas diversas, entre las poblaciones del mundo, como lo atestiguan datos interculturales.

Para ofrecer una imagen más completa de las experiencias de la conciencia humana es preciso incluir en esta presentación las experiencias anómalas y anormales.

Definimos una *experiencia anómala* como una experiencia insólita (por ejemplo, la sinestesia) o una que, aunque puede ser experimentada por una parte no desdeñable de la población (por ejemplo, una experiencia interpretada como telepática), se considera que se aparta de la experiencia ordinaria o de las explicaciones usualmente aceptadas de la realidad... Aunque puede haber alguna coincidencia parcial, distinguimos las experiencias anómalas de los estados de conciencia alterados... También establecemos un contraste entre *anómalo*, término que no tiene necesariamente implicaciones psicopatológicas, y *anormal*, término que suele denotar patología.

(Cardeña, Lynn y Krippner, 2000, p. 4).

Entre las experiencias anómalas cabe incluir las siguientes: las experiencias alucinatorias (percepciones sensoriales sin estimulación externa, de las cuales las alucinaciones auditivas son las más comunes [Bentall, 2000, p. 86]); la sinestesia (el curioso fenómeno perceptivo en el que imágenes o cualidades de una modalidad se encuentran transferidas a otra, de modo que algunas personas literalmente tocan una forma, o ven un color en un sonido, u oyen en color notas musicales [Marks, 2000; Ramachandran, 2004, pp. 18-20, 60ss]); las experiencias extracorpóreas (EE) (aquellas en las que se tiene la sensación de haber abandonado el propio cuerpo y, desde fuera de él, contemplar el mundo [Alvarado, 2000; Blackmore, 2005b]) y las experiencias extracorpóreas de muerte aparente (EEMA) (conjunto de experiencias de personas que fueron dadas por clínicamente muertas o que en estados intensamente emocionales se creyeron al borde del fallecimiento [Greyson, 2000]).

Dentro de la descripción precedente, las experiencias anómalas pueden ser parte (como la sinestesia) del estado de conciencia ordinario de un individuo o acontecer en momentos inesperados (como las EE y EEMA) a personas de funcionamiento normal, y en algunos casos coincidir parcialmente con estados de conciencia aceptados en la cultura de que se trate. Apoya la complejidad de este cuadro el hecho de que, en algunas culturas, las alucinaciones visuales y auditivas no son señales de psicopatología, sino medios bien vistos de obtener conocimientos de los antepasados (Brenenbaum, Kerns y Raghaven, 2000, p. 34).

La investigación y los ECA

A pesar de su presencia en tantas culturas, los ECA siguen siendo algunos de los “fenómenos humanos más difíciles de analizar y de entender” (Ward, 1989c, p. 23). Para dar idea de esa dificultad, nos limitaremos a esbozar la historia de la investigación sobre los ECA y a señalar el carácter multidisciplinar de esa investigación.

La investigación sobre los ECA, una historia con altibajos: satanizada, desmitificada, divinizada

Si el estudio de la conciencia tiene una historia con altibajos en la investigación psicológica, como sugiere Kihlstrom (1984, p. 149), lo mismo puede decirse respecto a la investigación de los ECA en general. Esta puede ser descrita haciendo referencia a tres situaciones: los ECA han sido objeto de satanización, desmitificación y divinización entre los estudiosos.

Dada la creencia del mundo occidental de que los estados de conciencia alterados son imposibles o patológicos, hay “una generalizada predisposición contra ellos y resistencia a su experimentación en las sociedades y culturas occidentales” (Walsh, 2007, p. 180). Las sociedades y clases intelectuales indoeuropeas suelen desentenderse de estas formas de conciencia o hacer objeto a quienes las buscan de “patologización, marginación social o persecución” (Winkelman, 2000, p. 116; Ward, 1989c, pp. 22, 24; Laughlin, McManus y D’Aquili, 1990, p. 155; White, 1997, p. 95; Krippner, 1997b, p. 338; Walsh, 2007, p. 179).

Sin embargo, los estudiosos que han abordado los ECA desde un punto de vista científico no solo no los han satanizado, sino que han tenido el mérito de desmitificarlos. Gracias a los esfuerzos de estudiosos como James, Ludwig y Bourguignon, los ECA han sido rehabilitados como tema de estudio y campo de investigación respetables. En su empeño, muchas veces han logrado confirmar que tipos específicos de ECA, como los inducidos por chamanismo y

ciertas formas de posesión, no son fenómenos patológicos, sino naturales y culturales. Los ECA fueron explorados primero por especialistas en antropología y psicología transcultural y más recientemente lo han sido en el área de las neurociencias (Vaitl *et al.*, 2005) y en el campo comprendido entre ellas y la antropología, y se los ha desmitificado en todos los casos (Laughlin, McManus y D'Aquili, 1990; Newberg, D'Aquili y Rause, 2001; Throop and Laughlin, 2007).

Pero la práctica etnocéntrica de satanizar los ECA como patológicos puede invertirse con la “divinización” de ellos como estados de conciencia privilegiados. Aunque no viene mal recordar que todos nuestros modelos científicos de ECA son parciales, si no claramente etnocéntricos (“nuestras categorías psicológicas son en gran parte el producto de nuestro momento histórico y cultural” [Crapanzano, 2001, p. 633]), esto es aplicable a todas las categorizaciones e interpretaciones culturales de los ECA. Los cuales, independientemente del nombre local que puedan llevar, no tienen ningún privilegio epistemológico. No proporcionan, por tanto, un conocimiento superior ni acceso a esferas de la realidad ocultas para la gente en culturas monofásicas. Si no se deben desacreditar como patológicas las visiones y la posesión en las sociedades tradicionales, tampoco deben ser ensalzadas como un inverso modo etnocéntrico de revelar el “verdadero” estado de la realidad o la “realidad alternativa” (Pilch, 2005, p. 110). La realidad o realidades son interpretadas y presentadas por la conciencia, y si la conciencia en vigilia no sirve de criterio, ningún otro estado de conciencia vale para esa función.

Los diferentes estados de conciencia, apunta Crapanzano (2001, p. 646), “tienen enorme poder y pueden conducir a medidas sociales y políticas que alteren la vida de las personas y el rumbo de los gobiernos”. Los estados de conciencia desempeñan un papel igualmente importante en la creación y mantenimiento de creencias y prácticas culturales en una amplia variedad de culturas y sociedades. Las visiones, lo mismo que la razón en la conciencia despierta, han influido en la creación de santos, pero también en el desencadenamiento de guerras.

Los ECA, fenómenos biopsicosociales complejos

La mayor parte de la investigación acerca de los ECA ha ido más allá de los intentos de satanización o divinización, e incluso de desmitificación. Hoy, ECA es un término científico empleado para analizar, categorizar y entender la variedad de alteraciones de estados de conciencia, en tiempos modernos y antiguos. No es un término científico con el que se pretenda reemplazar términos empleados tradicionalmente, sino un modo de entender y explicar términos y fenómenos locales. Como fenómeno psicosocial, por un lado los ECA

tienen que ver con la neurobiología, con la implicación de que el sistema nervioso interpreta el mundo de la experiencia diaria, y, por otro lado, las potencialidades corporales se manifiestan solo como experiencias humanas o como realidades culturales. Los investigadores de los ECA reconocen mayoritariamente la complejidad biopsicosocial del fenómeno y que, en un nivel teórico, ellos mismos pueden ser situados probablemente en un continuo entre el relativismo cultural y el universalismo.

Aunque la investigación multidisciplinar admite el carácter multidimensional de los ECA, se mantiene perspectivista en cuanto oscila entre la posición de los que Ward (1989a, p. 12) llama “universalistas” y la de los “relativistas culturales”. La posición universalista subraya las similitudes transculturales en la experiencia y aparición de los ECA (*ibíd.*, p. 37), mientras que Lambek (1989, p. 37) opina que, en asuntos de cultura, “el mínimo común denominador no puede decirnos gran cosa”. Esto no es simplemente una elección entre terminologías *émicas* (locales) y *éticas* (extranjeras), sino entre fenómenos biopsicosociales como entes experienciales y culturalmente contruidos y como manifestaciones universales humanas. Por ejemplo, en un extremo se sostiene que los casos de posesión y trance (formas comunes de ECA en datos antropológicos) no pueden ser aislados de su interpretación y realidad sociocultural. La cultura no es una simple capa colocada sobre un fenómeno biológico, pero la manifestación de ECA en un determinado contexto no es más “natural” que el modelo cultural que lo guía (Lambek, 1989, p. 38). Al argumentar contra un modelo de humanidad estratificado, opina que no podemos ir despojando de capas a la cultura hasta dejar a la vista el estrato *biológico* de un determinado ECA (de visión, posesión, etc.). No hay ningún núcleo biológico o neurofisiológico de tales experiencias. Estas deben ser entendidas como plenamente humanas y, por lo mismo, culturales (1989, pp. 46-47).

En el otro extremo, el estudio transcultural de los ECA desde una perspectiva universalista “aspira a mantener un pie en cada uno de ambos mundos y a entender e interpretar los estados de conciencia alterados en términos que tengan relevancia cultural específica y cultural general” (Ward, 1989b, p. 63). Los puntos en común transculturales y las similitudes neurobiológicas existentes entre especies en cuanto a estructuras y patrones apuntan a adaptaciones y manifestaciones similares de ciertas potencialidades evolutivamente determinadas. Con este enfoque, las posesiones por espíritus se podrían interpretar como casos de fenómenos disociativos (Krippner, 1977b, p. 346).

En el ámbito de la investigación interdisciplinar, ya no se separan tales fenómenos biopsicosociales en sus componentes físicos o biológicos y sociales o culturales, sino que se consideran fenómenos unitarios y se analizan como modos de ser. Las posesiones por espíritus se pueden tratar como fenómenos orientados a objetivos (Spanos, 1989, p. 108), o, al igual que la hipnosis, varias formas de disociación se pueden entender como estados de conciencia

con representación de papel, donde los sujetos son a menudo socializados en los roles y la conducta orientada a objetivos socialmente esperados (Spanos, 1989; Chandra Shekar, 1989). Es decir, la disociación en sus diversas manifestaciones se puede ver como similar a la imaginación en cuanto habilidad o capacidad de los seres humanos para emplearla (Krippner, 1997a, p. 33).

Los estados de conciencia alterados y los estudios neotestamentarios

Referencias del Nuevo Testamento sobre ECA

Potencialmente, la investigación de los ECA puede convertirse en uno de los instrumentos más poderosos para entender partes considerables de la tradición bíblica, textos y fenómenos. La Biblia cristiana está repleta de noticias sobre visiones, revelaciones, experiencias oníricas y otras como ascensiones al cielo o viajes del alma, que impresionan por su carácter extraordinario al lector moderno socializado en una cultura monofásica.

Dios habló frecuentemente a los patriarcas por medio de sueños y visiones (cf., por ejemplo, Gn 12,7; 18,1; 26,3; 28,11-17). Los relatos sobre los comienzos de la nación israelita en la tierra de Israel están llenos de experiencias visionarias y epifánicas de Moisés (Éx 19; Nm 12,7-8). En los profetas del Antiguo Testamento era normal entrar en trance para recibir una visión o escuchar palabras de Dios (cf., por ejemplo, Is 6,1-2; Jr 1,1.13; Ez 3,14.22; 8,1), y los dos primeros reyes de Israel participaron de esas actividades o experiencias (véase 1 Sm 9-10; 19,9-24). Todo esto continúa en el Nuevo Testamento. Desde los relatos del bautismo y de la transfiguración de Jesús hasta las apariciones posteriores a su resurrección, los evangelios abundan en ECA. Pilch (2002b, p. 691) señala que Lucas refiere más de veinte de estas experiencias en Hechos, y también otras en su evangelio. El mismo Pablo atestigua que fue atraído a este nuevo movimiento gracias a una revelación o visión (Gál 1,11; 2,1), y el lenguaje relativo a experiencias místicas y posesión por espíritus es frecuentísimo en sus cartas (Ashton, 2000, pp. 113-142).

Desmitificación de las noticias neotestamentarias sobre ECA

Nadie ha hecho más que John Pilch para mostrar que las noticias sobre las experiencias en cuestión pueden ser entendidas como noticias sobre ECA. Apunta que

las experiencias de estados de conciencia alterados llenan la Biblia, empezando con el Génesis, cuando Dios sume a la primera criatura humana en un sueño profundo para crear a Eva, su compañera (Gn 2,21), y terminando con el Apocalipsis, donde Juan el Revelador repite cuatro veces que lo que él refiere es el resultado de experiencias en trance (*en pneumati*: Ap 1,10; 4,2; 17,3; 21,10).

(Pilch, 2002b, p. 691)

El relato de la transfiguración de Jesús (Lc 9,28-36 par.) es un caso de experiencia de realidad alterna (Pilch, 1995, p. 63), aunque los contemporáneos de Jesús “verdaderamente experimentaron a Jesús resucitado en un ECA” (Pilch, 1998, p. 59). Las referencias sobre la experiencia de la llamada o conversión de Pablo, que Hechos (9,1-19; 22-3-21; 26,9-18) presenta como una visión acompañada de palabras audibles y el propio Pablo describe como una revelación (Gál 1,12) o “aparición” (1 Cor 15,6) de Jesús, Pilch (2002b, p. 697) las considera referencias al “encuentro de Pablo, en un estado de conciencia alterado, con Jesús resucitado en realidad alterna”. Las visiones en el Apocalipsis (1,10; 4,2; 17,3; 21,10), señala Pilch, se pueden “entender adecuadamente como experiencias reales, extáticas y viajes espiritualmente guiados” (1993, p. 242); en otras palabras, como ECA.

En contraste con los críticos históricos tradicionales, que muchas veces no ven en esas noticias sino construcciones literarias, Pilch (1993, p. 231; 2002a, 113), basándose en el argumento de que los ECA son fenómenos humanos comunes y bien establecidos transculturalmente, considera que el estudio de ellos proporciona al intérprete de la Biblia una serie de instrumentos para apreciar la realidad cultural de tales experiencias. Y afirma que “la información cultural interpretada con métodos científico-sociales indica claramente que esas experiencias de ECA ocurrieron en la vida de Jesús y en las de sus seguidores” (2002a, p. 113). La desmitificación de los ECA da lugar, de hecho, al establecimiento de su probabilidad histórica y cultural. De un modo similar, Richard DeMaris muestra convincentemente que las “implicaciones de la investigación antropológica sobre los estados de conciencia alterados para la búsqueda del Jesús histórico son claras: este fenómeno extendido y bien atestiguado, que suele manifestarse en las sociedades mediterráneas como trance de posesión, proporciona las bases para mantener juntos el bautismo de Jesús y la visión bautismal y tratar el conjunto del episodio como un relato históricamente verosímil” (2002, p. 151).

Aunque su percepción de los ECA se acerca considerablemente a la posición de los universalistas, Stevan Davies (1995, p. 207) ofrece un argumento similar respecto al Jesús histórico. Entiende que los relatos sobre posesiones demoníacas son en realidad noticias acerca de fenómenos disociativos, pero su propósito es demostrar que las curaciones practicadas por Jesús pudieron ser probables y, consiguientemente, históricas. En un extenso

estudio del Jesús histórico, Pieter Craffert (2008) opina que, visto Jesús como una figura chamánica galilea, gran parte de las tradiciones sobre él pueden ser consideradas culturalmente verosímiles en cuanto referencias de fenómenos que pudieron corresponder y ser atribuidos a la vida de una figura de ese tipo. Por eso, no solo trata los relatos del bautismo, la transfiguración y la resurrección como históricamente dignos de consideración, sino que sugiere que la enseñanza de Jesús sobre el Hijo de hombre y el Reino de Dios podría entenderse como perteneciente a la vida de un hombre con frecuentes ECA. El estudio del Jesús histórico ha dado un nuevo giro al ser tomados en cuenta esos estados de conciencia. Por último, los ECA proporcionan el telón de fondo para la interpretación que hace Bruce Malina (1995) del mensaje y el género del Apocalipsis.

La desmitificación de tales noticias y textos es un primer paso, y muy importante, en el empleo de lo que ahora se sabe respecto a los estados de conciencia alterados. Pero reclasificar las visiones, las posesiones por espíritus, los viajes al cielo como ECA, y por tanto como culturalmente probables, equivale a añadirlos a las listas. Queda la cuestión de cómo considerar esos sucesos si fueron ECA realmente.

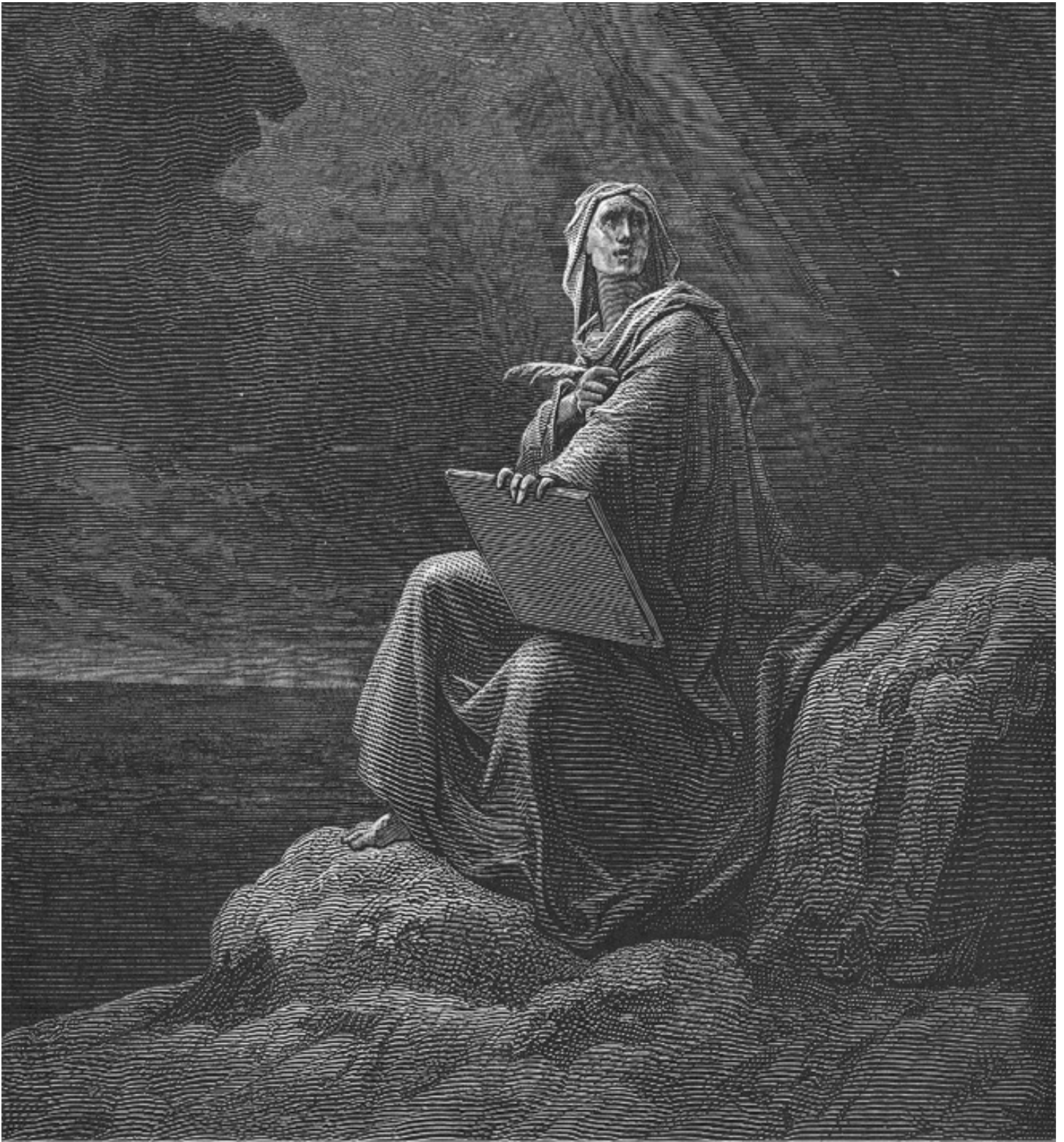
Recurso a la investigación interdisciplinar de los ECA

¿Cuál es la contribución del estudio de los ECA a la interpretación bíblica? ¿Qué supone que la Biblia esté llena de noticias relacionadas con ECA? Más concretamente, ¿qué implica, por ejemplo, clasificar como ECA las visiones de Jesús en los días posteriores a su resurrección? A mi juicio, la investigación interdisciplinar de los ECA ofrece toda una nueva dimensión que explorar en los estudios bíblicos. Esa investigación no tiene por objeto dar un nuevo nombre a ciertos fenómenos referidos en la Biblia, sino recalificarlos como fenómenos humanos. En otras palabras, no se trata de aplicarles una nueva etiqueta, sino de situarlos en una categoría donde puedan ser explicados y entendidos. Afirmar la realidad cultural de determinados ECA (como las experiencias visionarias posteriores a la resurrección) no es suscribir la opinión de estudiosos que interpretan los textos literalmente ni ratificar lo declarado por los participantes en los ECA. Para estas personas, como para quienes se atienen a la literalidad, las cosas sucedieron exactamente como aparecen escritas: una *revelación* es algo comunicado por una deidad; una visión es una experiencia óptica mediada por un dios; estar *poseído* es un estado personal en el que un ente conocido e identificable ha entrado en el cuerpo de alguien, y ser *arrebatado al tercer cielo* es un viaje al cielo absolutamente real. Calificar de ECA tales casos no es declararlos literalmente verdaderos, en contraste con simples alucinaciones. Los estados de conciencia no se dividen en versiones reales e irreales de algo que pasa, sino que todos son igualmente reales y, en consecuencia, igualmente vulnerables como representaciones y construcciones de la realidad.

Su asignación a esta categoría no garantiza ningún estatus de realidad a tales ECA, sino que los sitúa en el mundo de las realidades culturales. Afirmar que una visión se puede entender como verosímil e histórica es tan etnocéntrico como llamarla alucinación si no se aclara inmediatamente cuál es la condición de las realidades culturales.

Además, porque se trata de fenómenos culturalmente reales, de fenómenos verdaderamente humanos, estos ECA pueden ser considerados también como experiencias orientadas a objetivos o experiencias de desempeño de papel culturalmente determinadas o como fenómenos neurobiológicos.

Aplicar la designación de ECA no es una manera indirecta de validar declaraciones locales de visiones, revelaciones, viajes al cielo y episodios similares, sino un intento de dar a conocer de un modo culturalmente sensible lo que tales experiencias entrañan como fenómenos biopsicosociales. Cuando se habla de ECA se pone de manifiesto la naturaleza de numerosos fenómenos, la cual está oculta y no se puede extraer de ninguno de los términos o descripciones locales. Por tanto, el estudio de los ECA revela tales sucesos y experiencias no solo como culturalmente verosímiles, sino también como verdaderamente biopsicosociales.



San Juan en Patmos, de Gustavo Doré.

Lectura adicional

Bourguignon, E., *Psychological Anthropology: An Introduction to Human Nature and*

Cultural Differences, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York 1979.

Carter, R., *Exploring Consciousness*, University of California Press, Berkeley 2002.

Craffert, P. F., *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Cascade Books, Eugene (OR) 2008.

Greyson, B., “Near-Death Experiences”, en E. Cardeña, S. J. Lynn y S. Krippner (eds.), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, American Psychological Association, Washington, D. C. 2000.

Neufeld, Dietmar, “Jesus Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social-Scientific Approach”: *BTB* 30 (2000) 106-111.

Pilch, John J., “Alternate State of Consciousness in the Synoptics”, en Wolfgang Stegemann, Bruce J. Malina y G. Theissen (eds.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Fortress, Minneapolis 2002a.

———, “Paul’s Ecstatic Trance Experience Near Damascus in Acts of the Apostles”: *HvTSt* 58, nº 2 (2002b) 690-707.

———, “Holy Men and Their Sky Journeys: A Cross-Cultural Model”: *BTB* 35 (2005) 106-111.

¹ “La conciencia puede ser definida como nuestro estar en conocimiento de lo que nos rodea, de nuestro cuerpo y de nuestro yo” (Hobson, 2007, p. 435).

² Ese término se utilizó primero al describir estados producidos por drogas psicodélicas (Austin, 1998, pp. 309-310).

³ Calificando de *alternativos* ciertos estados se deja claro que “diferentes estados de conciencia se imponen en diferentes momentos y por diferentes razones, y ningún estado es considerado referencial” (Zinberg, 1977, p. 1, n. 1).

Actividad sanadora de Jesús: ¿actos políticos?

John J. Pilch

Desde hace ya muchos años, algunos biblistas utilizan la antropología médica para interpretar las referencias a curaciones recogidas en la Biblia y, de manera especial, las atribuidas a Jesús (Pilch, 1981; 1989). La antropología médica es el estudio de “los sistemas de asistencia sanitaria” en diferentes sociedades y de un modo comparativo. Interpretar la enfermedad en los diversos países del mundo con arreglo a nuestro análisis de las múltiples dolencias es lo que hoy se llama “medicocentrismo”, que corresponde a la tendencia de juzgar todos los sistemas médicos utilizando el propio como norma. Afortunadamente, conceptos como enfermedad, dolencia, perturbación, desarreglo o curación han eliminado o al menos reducido al mínimo los riesgos de incurrir en interpretaciones medicocéntricas (Pilch, 2000).

El estudio de la enfermedad y de la curación en el Nuevo Testamento tropieza con la insuficiencia de los datos disponibles (¡principalmente textos!). En consecuencia, resulta casi imposible identificar con confianza las dolencias presentadas a Jesús para su curación. Por ejemplo, es prácticamente seguro que en la Palestina del siglo I no había casos del mal de Hansen (nombre moderno de la lepra), puesto que los indicios más antiguos al respecto hallados en la región mediterránea corresponden a unos huesos procedentes de Egipto y datados en el siglo II de nuestra era. Sin ayuda de pruebas de laboratorio que indiquen algo así como el “antes” y el “después”, no hay posibilidad de determinar exactamente qué afección existía y en qué paró esa afección (Pilch 2007a, pp. 135-140).

No obstante, si se reconoce la eficacia de medios ajenos a la práctica médica normal para producir una “reacción significativa” en diversas dolencias humanas (Moerman 2002), cabe admitir que en los enfermos de los milagros evangélicos ocurrieron algunos cambios físicos reales (Pilch 2008a; 2007b). Mucho más importante para las personas afectadas debió de ser el significado devuelto a su vida junto con el cambio experimentado o imaginado en el mal que las aquejaba. Jesús y otros –por ejemplo, sus discípulos– eran reconocidos como sanadores, personas corrientes que tenían el poder de curar. Debemos estas percepciones a la antropología médica, una disciplina transcultural perfectamente adecuada para hacer frente al

reto de entender las noticias de curaciones originadas en una cultura no occidental.

En un reciente artículo, aplicando el concepto de “reacción significativa” al evangelio de Mateo, mencioné brevemente el poder del sanador (Pilch, 2008b, p. 106). La palabra griega *exousia* es traducida unas veces como “autoridad” (por ejemplo, en Mt 7,29, Jesús enseña con autoridad) y otras como “poder” (por ejemplo, en Mt 9,8, tiene poder para perdonar los pecados y curar a un paralítico, y en Mt 10,1, los discípulos reciben poder para sanar y exorcizar). Louw y Nida admiten que ambas traducciones son posibles, porque es difícil determinar si se trata del poder de la persona o de su autorización para hacer algo, lo que de todas formas implica poder (Louw y Nida, 1988, vol. 1, p. 681).

En el campo de las ciencias sociales, sin embargo, se distinguen muy bien ambos términos. “Autoridad” es el derecho, socialmente reconocido al mando directo, incluso impartiendo órdenes (Lewellen, 1983, p. 93). Esta definición es perfectamente válida con respecto a la enseñanza de Jesús (Mt 7,29). Por otro lado, el “poder” sobre personas adultas es la capacidad de forzarlas a obedecer o aplicarles sanciones en caso de desobediencia. Jesús y sus discípulos tienen poder sobre los espíritus, que son otra cosa que seres humanos. El poder sobre los niños y las cosas se asemeja más a la imposición pura y simple. Jesús emplea ese poder sobre el mar en tempestad (en Mt 8,27 no aparece la palabra *exousia*, pero entra implícitamente en la idea expresada). Puesto que el concepto de poder es parte integrante de la política (Lewellen 1983, pp. 93-96), sería útil analizar la actividad sanadora de Jesús desde esa perspectiva. Esta es sugerida por la pregunta que los jefes de los sacerdotes y los ancianos dirigen a Jesús: “¿Con qué *exousia* haces estas cosas? ¿Y quién te ha dado tal *exousia*?” (Mt 21,23; Mc 11,28; Lc 20,2). Aunque la pregunta puede estar conectada directamente con la acción de Jesús en el templo (Mt 21,12-13) o con su entrada en él, muy probablemente tiene que ver con todo su ministerio: la enseñanza y, especialmente, las curaciones (Foerster, 1964, p. 568).

El poder

La antropología política ayuda a situar la actividad sanadora de Jesús bajo una nueva luz. Algunos estudiosos han reflexionado sobre los aspectos políticos de esa actividad, pero sin valerse de la antropología política (Hollenbach, 1982). Esta disciplina se ocupa principalmente de estudiar los procesos relacionados con la competición por el poder y la manera como el grupo que lo alcanza lleva a cabo sus objetivos (Lewellen, 1983, p. 89; véase también Malina, 1986). Los teóricos que estudian esta cuestión ven la actividad política como una obra dramática en la que participan los mismos actores y grupos, pero en la que la acción

va cambiando con el tiempo, de acto en acto. En esa obra, el drama a veces se centra en dos o pocos más actores. La obra podría titularse *El campo político*, alusivo al ámbito donde esos actores desarrollan la acción (Lewellen, 1983, p. 91). Podríamos considerar así la Palestina del siglo I como el campo político en el que la salud, la enfermedad y cuestiones relacionadas con ellas son preocupaciones comunes, y donde diferentes grupos compiten por el poder, por el dominio, en cada caso. Ben Sirá refleja la ambivalencia de su pueblo con respecto a los médicos (especialmente los de tradición griega), dada la creencia israelita de que “la curación viene del Altísimo” (Eclo 38,1-15; véase Éx 15,26: “Yo soy el Señor, el que te sana”). La mujer que gastó todo lo que tenía en numerosos médicos (Mc 5,26) muy posiblemente se había acercado por pura desesperación a algunos de los descritos por Ben Sirá. Esta imagen amplia es el campo político. Poniendo en el centro de la narración a Jesús y sus seguidores frente a sus oponentes, los evangelios describen una palestra, implícita en el caso de la mujer recién mencionada, de la que también habla Mateo (9,20-22).

En esa palestra, la gente persigue y ejerce el poder. Es importante distinguir entre poder privado y público. El poder privado suele ejercerlo el patriarca sobre su familia (Eclo 30,1-13). El poder público es el ejercido en la palestra política, la imagen amplia. La persecución y el ejercicio del poder incluiría claramente la acción de sanar a otros, porque “los símbolos de la sanación son simultáneamente símbolos de poder” (Young, 1982, p. 271; véase también Freidson, 1970). Salud y bienestar son conceptos explicativos de la realidad culturalmente específicos, que reflejan determinadas ideas del orden social. La enfermedad es tanto una experiencia individual como un problema social, porque altera el orden de la sociedad. Las creencias sobre las causas de enfermedad y las fuentes del poder de curación están también configuradas por ese orden.

El poder puede ser independiente o dependiente. El poder independiente deriva de las aptitudes de una persona, como una preparación especializada, unas habilidades demostradas o incluso una particular capacidad para atraer o fascinar (carisma). Todo el mundo posee alguna clase de poder independiente, y todo el mundo “está midiendo constantemente el ‘poder’ de aquellos con los que entra en contacto y ajustando en consecuencia su conducta, bien mediante simples muestras de respeto, bien mediante obediencia a complicados ritos sociales” (Lewellen, 1983, pp. 93-94). El poder dependiente es el delegado por alguien con poder independiente sobre otro. La delegación puede ser de un individuo en otro, de un grupo en un individuo, o de un grupo o individuo en cierto número de otras personas.

Como todos los seres humanos, Jesús tenía poder independiente, esto es, el poder de su personalidad y sus habilidades retóricas (Mt 7,29; Mc 1,22.27; Lc 4,32), el poder de un hombre santo (Mc 1,24) que se había formado aprendiendo de Juan el Bautista y de otros (Jn 3,22). Pero tenía además el poder dependiente que le había conferido el Padre (Mt 28,18),

poder para curar y para perdonar los pecados (Mt 9,6.8; Mc 2,10; Lc 5,24). Jesús, a su vez, delegó poder en sus discípulos (Mt 10,1; Mc 3,15; Lc 9,1; 10,19).

La competición por el poder se hace explícita al final del ministerio de Jesús. Los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo preguntan a Jesús: “¿Con qué *exousia* haces estas cosas? ¿Y quién te ha dado tal *exousia*?” (Mt 21,23). Generalmente, las traducciones del griego bíblico ofrecen como equivalente de *exousia* la palabra “autoridad”. Las traducciones al polaco, sin embargo, tienen en este mismo pasaje: “¿Con qué poder (*jaką mocą*) haces estas cosas? ¿Quién te ha dado esa autoridad (*władza*)?”. Las versiones polacas son más adecuadas en este caso (Kowalski, 1957; Wujek, 1963). Como han señalado Louw y Nida, es difícil distinguir las dos nociones en el concepto de *exousia* (véase también BDAG 35, acepción 3). La cuestión, pues, gira en torno a permiso o aprobación (*exousia*) para usar el poder (*exousia*).

Las curaciones como actividad política

Los diferentes enfoques de las enfermedades son indicios de lo que un grupo valora o desprecia, o de lo que para él es motivo de preocupación (Fábrega, 1974, pp. 257-301; véase también Freidson, 1970). La “lepra” bíblica ciertamente no es el mal de Hansen, y quizá tampoco ninguna enfermedad (Pilch, 2008a). El Levítico (13–14) y las referencias del Nuevo Testamento sobre curaciones de leprosos por Jesús (Mc 1,40-45; Lc 17,11-19) muestran una preocupación por el estado de impureza. Impureza ritual. No es el problema físico lo que preocupa a esas sociedades, sino el estado de polución o impureza, que incapacita a una persona para acercarse a Dios en adoración o incluso para vivir en la comunidad santa (véase Lv 13,45-46; Pilch, 2000). Lo primero que hacen los médicos es diagnosticar el problema y luego emitir un pronóstico, que, si es aceptado por el paciente, permite iniciar la terapia. Tenemos así que “le fue presentado [a Jesús] un endemoniado ciego y mudo” (Mt 12,22a). Este es el diagnóstico ofrecido por el evangelista. Presumiblemente, los que llevaron esa persona a Jesús le informaron de sus padecimientos. Y lo más seguro es que el propio Jesús se diera cuenta de que el hombre era ciego y mudo. El diagnóstico incluye la posesión demoníaca. Nótese lo breve del diagnóstico: solo medio versículo. En todas las noticias de actividad sanadora de Jesús, el diagnóstico es muy escueto: “Y [Jesús] lo curó, de suerte que el mudo hablaba y veía” (Mt 12,22b). Esta es la terapia, la curación. El relato deja sin aclarar cómo aconteció, no da detalles. La realidad es que el hombre recuperó la capacidad de ver y hablar. Y además quedó liberado de la posesión demoníaca (Pilch, 2008b, p. 102).

La palabra *exousia* en Mateo (y paralelos sinópticos)

Mt 7,29	Mc 1,22.27; Lc 4,32	Enseñaba como quien tiene <i>exousia</i>
Mt 8,9	Lc 7,8	El centurión, un hombre bajo <i>exousia</i> (subordinado)
Mt 9,6	Mc 2,10; Lc 5,24	El Hijo del hombre tiene <i>exousia</i> en la tierra para perdonar los pecados
Mt 9,8		La gente, maravillada de que Dios hubiera dado tal <i>exousia</i> a los hombres (para curar y perdonar los pecados)
Mt 10,1	Mc 3,15; Lc 9,1 (<i>dynamis</i> [poder] y <i>exousia</i>); 10,19	Jesús dio a los doce discípulos <i>exousia</i> sobre los espíritus impuros para expulsarlos y para sanar toda enfermedad y dolencia
Mt 21,23	Mc 11,28; Lc 20,2	Los jefes de los sacerdotes y los ancianos: ¿Con qué <i>exousia</i> ? ¿Quién te la dio?
Mt 21,24	Mc 11,29	Os diré con qué <i>exousia</i> hago yo estas cosas si...
Mt 21,27	Mc 11,33; Lc 20,8	Tampoco yo os digo con qué <i>exousia</i> hago estas cosas
Mt 28,18		Me ha sido dada toda <i>exousía</i> en el cielo y en la tierra

El pronóstico es presentado en Mt 12,43-45. El espíritu exorcizado decide volver a apoderarse de su víctima. Pero, viéndola en un estado muy mejorado, recluta otros siete espíritus aún peores que él y la dominan, apoderándose de ella nuevamente. Esta información requiere que el lector no perteneciente a una cultura de “alto contexto”, como las del Próximo Oriente¹, rellene algunos huecos de carácter cultural. El diagnóstico comunicado a Jesús fue claro. Es posible que luego Jesús diera el pronóstico que se encuentra en Mt 12,43-35: si te curo tienes que enmendarte; si no te enmiendas, el demonio y la desgracia volverán a ti. También es posible que el relato intermedio (Mt 12,23-42) tuviera la función de indicar el pronóstico para el hombre curado, antes de que Jesús finalmente lo hiciera explícito en Mt 12,34ss.

El relato intermedio (vv. 23-42) refiere la reacción típica ante una curación de Jesús: unos adoptan una actitud favorable, mientras que la de otros es desaprobadora. En este caso, la discusión gira en torno al poder: unos piensan que Jesús tiene poder para curar porque es el

Hijo de David (Duling, 1992, pp. 112-113); otros afirman que el poder le viene de Belcebú. Están de acuerdo en que el poder de Jesús es dependiente, pero discrepan en cuanto a la identidad de la fuente independiente. Jesús identifica esa fuente cuando atribuye su eficacia como sanador al “Espíritu de Dios”, expresión que siempre describe el poder de Dios en la Biblia.

Las tres etapas del proceso de curación (diagnóstico, pronóstico, terapia) están en correlación con otras tantas del proceso político: explicar, predecir, controlar (Fábrega, 1974). En Estados Unidos, durante las elecciones, cada candidato ofrece su explicación del problema: la economía, la seguridad, etc. (diagnóstico). Va seguida del pronóstico: si vota usted a mi oponente, usted obtendrá más de lo mismo, ya que mi oponente es una persona inexperta y totalmente incapaz de entender y, por tanto, de tratar de manera adecuada, el problema en cuestión (pronóstico). Pero quienquiera que salga elegido tiene que tomar el problema en sus manos y aplicarle los remedios que considere oportunos (terapia). Queda, pues, claro cómo el proceso de curación es un proceso político.

La tabla 1 analiza las referencias de curaciones en Mateo (y paralelos) utilizando este modelo. De las catorce referencias enumeradas, solo cinco contienen un pronóstico explícito. Tal laguna no invalida el modelo. Muchos modelos científico-sociales son tan genéricos como artificiales. Cuando son aplicados a casos específicos, fallan en parte por una razón u otra. En este caso, que raramente se exprese un pronóstico puede ser debido a que el Evangelio (como toda la Biblia) es literatura de alto contexto que refleja una cultura también de alto contexto. En otras palabras, los necesitados de curación sabrían cómo conservar la buena condición una vez recuperada. El sanador no tendría necesidad de decirlo. Se era consciente de que, por ejemplo, alguien con una afección impura de la piel como el hombre de Mt 8,1-4, aunque sanase, podía contraer otra forma de impureza. Recuérdese que no se trataba de un problema biomédico, sino sociocultural. Más que una enfermedad era un estado. Lo mismo se puede decir de los problemas de visión. Tras la catarata curada por depresión (método propuesto por los intérpretes medicocéntricos para el caso de los dos ciegos de Mt 20,29-34) podía formarse una catarata nueva. En la antigüedad nadie –ni el terapeuta ni el paciente– esperaba que la curación fuera permanente. Confirman esto los testimonios de enfermos que, habiendo peregrinado a santuarios famosos por sus curaciones, volvían a ellos anualmente en busca de ayuda para la misma enfermedad.

Tabla 1. Referencias de curaciones en Mateo (y paralelos)

<i>Persona enferma</i>	<i>Diagnóstico</i>	<i>Pronóstico</i>	<i>Terapia</i>
------------------------	--------------------	-------------------	----------------

1. Mt 8,1-4 (Mc 14-44//Lc 5,12-14): un “leproso”	v. 1: impuro (émico) = “leproso” (ético)	Ninguno	v. 3: “queda limpio”
2. Mt 8,5-13 (Lc 7,1-10//Jn 4,46-63): un siervo paralítico	v. 6: parálisis, terribles sufrimientos	Ninguno	v. 13: “el siervo fue curado”
3. Mt 8,14-17 (Mc 1,29-31//Lc 4,38-39): la suegra de Pedro	v. 14: “fiebre”	Ninguno	v. 3: “la dejó la fiebre”
4. Mt 8,28-34 (Mc 5,1-20): geraseno endemoniado	v. 27: posesión demoníaca	Ninguno	v. 32: (a los demonios) “¡Id!”
5. Mt 9,1-18 (Mc 2,1-12//Lc 5,17-26): un paralítico	v. 2: parálisis	Ninguno	vv. 6-7: ““Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa’. Él se levantó y se fue a su casa”
6. Mt 9,18-19.23-26 (Mc 5,21-24.35-43//Lc 8,40-42a.49-56): la hija de Jairo	v. 18: según Jairo, su hija acaba de morir; según Jesús, no está muerta, sino dormida	v. 18: “Pon tu mano sobre ella y vivirá”, dice Jairo	v. 25: “La tomó de la mano y la muchacha se levantó”

7. Mt 9,20-22 (Mc 5,25-34//Lc 8,42b-48): mujer con hemorragias	v. 20: veinte años con hemorragias (severa irregularidad menstrual)	Ninguno	v. 22: “Tu fe te ha curado”. Y fue sanada al instante
8. Mt 9,27-31: dos ciegos	v. 27: ceguera	v. 28: “¿Creéis que puedo hacer eso?” “¡Sí, Señor!”	v. 29: tocados los ojos, se hizo según su fe, y los ojos se les abrieron
9. Mt 9,32-33: un endemoniado mudo	v. 32: endemoniado mudo	Ninguno	
10. Mt 12,9-14 (Mc 3,1-6//Lc 6,1-11): hombre con mano atrofiada	v. 10: mano atrofiada	Ninguno	v. 33: exorcismo, y el mudo habló
11. Mt 12,22-37.43-45 (Lc 11,14.24-26): un endemoniado ciego y mudo	v. 22: endemoniado ciego y mudo	vv. 43-45: volverán siete demonios aún peores	v. 13: el hombre extendió la mano y quedó sana como la otra

12. Mt 15,21-28 (Mc 7,24-30): hija endemoniada	v. 22: severa posesión demoníaca	v. 28: “Que te suceda como deseas”	v. 22: lo curó, y el mudo hablaba y veía
13. Mt 17,14-20 (Mc 9,14-29): niño lunático	v. 15: lunático; no epiléptico v. 18: poseído por un demonio v. 30: ceguera	v. 17: generación incrédula y perversa v. 20: poca fe de los sanadores Ninguno	v. 28: la hija fue curada al instante v. 18: exorcismo, y el niño fue curado al instante. v. 34: Jesús les tocó los ojos, y vieron inmediatamente
14. Mt 20,29-34 (Mc 10,46-52//Lc 18,35-43): dos ciegos			

También los diagnósticos deben ser explorados desde un punto de vista sociocultural. Por ejemplo, el diagnóstico del enfermo de Mt 8,1-4 se da en términos del siglo I, desde la perspectiva del nativo (*émica*: está impuro), junto con una interpretación moderna, medicocéntrica (*ética*: “lepra bíblica”, no el mal de Hansen). El lector debe poner en cuestión cada diagnóstico. Aun cuando la traducción sea correcta (ciego, ceguera), la afección de la que se trate debe ser vista más desde la perspectiva cultural del Próximo Oriente antiguo que desde la biomédica del siglo XXI.

Particularmente notable es el diagnóstico de un padecimiento muy a menudo traducido etnocéntricamente como epilepsia (Mt 4,24; 17,15). Esta es una traducción irresponsable y muy injusta. La palabra griega que lo designa debe ser traducida como “lunatismo”, y como “lunático” el término relativo a quien lo sufre. Los antiguos creían que los objetos celestes no eran simples rocas inertes, sino seres vivos (Dn 12,3, “estrellas”; Sal 121,6) que influían sobre los humanos. De nuevo, el lector debe abstenerse de hacer diagnósticos biomédicos en busca de una enfermedad o irregularidad orgánica y tiene que buscar la interpretación sociocultural de ella: una pérdida temporal de sentido de la vida. El estado de impureza apartaba a una persona de la comunidad santa (Lv 13,45-46), lo que equivalía a una sentencia de muerte para un miembro de una cultura colectivista.

Nótese la presencia de la pasiva en verbos de la columna de terapia. Es lo que se conoce como “pasiva divina” o “pasiva teológica”. Era la estrategia habitual para indicar que Dios era el agente de la actividad sin mencionar su nombre. Dios es el que cura, y Jesús el que media entre Dios y la persona necesitada de curación.

La actividad sanadora de Jesús como resistencia

La pregunta formulada a Jesús por los jefes de los sacerdotes y los ancianos (Mt 21,23) concerniente a su poder y a la fuente de él es un serio cuestionamiento. Los jefes de los sacerdotes y los ancianos son las autoridades, los que mandan. Ellos autorizan a individuos colectivistas a actuar en beneficio del grupo, a alcanzar los objetivos de la colectividad, o al menos les permiten hacerlo. Pero no han autorizado a Jesús a enseñar ni a curar, es decir, a utilizar el poder que él tenía y que nadie niega nunca en los evangelios. Peor aún, Jesús nunca les ha pedido permiso. ¿Quién es, pues, la fuente de su poder dependiente? En ese episodio, Jesús elude responderles y les plantea a su vez un dilema cortante por sus dos lados afilados. Cuando ellos se niegan a responderle, Jesús hace lo mismo: “Tampoco yo os digo con qué *exousia* hago estas cosas” (Mt 21,27).

Esta actitud, por supuesto, enfurece a las autoridades. A lo largo de Mateo, Jesús ha zaherido a los fariseos, sus más frecuentes adversarios, llamándolos “actores” (*hipokritai*). “Ellos predicán, pero no practican” (Mt 23,3). La Escritura puede ser lo que ellos recitan, pero no es lo que les sirve de guía en la vida. Y a los mismos jefes de los sacerdotes y a los ancianos que cuestionan su poder y autoridad les pregunta de manera mordaz: “¿No habéis leído nunca en las Escrituras...?” (Mt 21,42). Aunque ellos captaron la indirecta (v. 45), se abstuvieron de actuar contra Jesús por miedo a las multitudes, que lo consideraban un profeta (v. 46). Finalmente, al acercarse la Pascua, los jefes de los sacerdotes y los ancianos estudiaron la forma de arrestarlo con engaño y de darle muerte. No se decidían, sin embargo, a hacerlo en la fiesta, temiendo la reacción de la gente (Mt 26,3-5). Pero ocurrió. Jesús tenía que ser eliminado de la sociedad por su resistencia a las imposiciones de quienes la dirigían.

Conclusión

Basándose en anteriores análisis de referencias neotestamentarias sobre la actividad sanadora de Jesús, y con percepciones de la antropología médica, el capítulo que aquí finaliza ha añadido antropología política al instrumental hermenéutico científico-social. Este instrumento nos ha ayudado a centrarnos en el poder que ejerció Jesús, en la fuente de tal

poder y en la interpretación de sus acciones sanadoras como hechos políticos. Las autoridades no habían autorizado esa utilización de poder y aplicaron a Jesús la pena capital por su resistencia.

Lectura adicional

Fábrega, Horacio, *Disease and Social Behavior: An Interdisciplinary Perspective*, MIT Press, Cambridge (MA) 1974.

Hollenbach, Paul W., “Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study”: *JAAR* 49 (1982) 567-588.

Moerman, Daniel E., *Meaning, Medicine and the “Placebo Effect”*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Pilch, John, “Biblical Leprosy and Body Symbolism”: *BTB* 11 (2002) 119-133.

———, “Reading Matthew Anthropologically: Healing in Cultural Perspective: *List* 24 (1989) 278-89.

———, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress Press, Minneapolis 2000.

Young, Allan, “The Anthropology of Illness and Sickness”: *Annual Review of Anthropology* 11 (1982) 257-285.

¹ Según la teoría de Edward T., en la comunicación hay que distinguir la cultura donde se produce la acción de comunicar, cultura que puede ser de “alto contexto” o de “bajo contexto”. Se entiende en este caso por contexto todo aquello que acompaña a la comunicación misma. Así, dentro de una cultura de alto contexto (quizá deberíamos hablar de “mucho” contexto), colectivista, como suelen ser, por ejemplo, las orientales, en el hecho de la comunicación tienen una importancia incluso mayor que el mensaje propiamente dicho la confianza del comunicante con el comunicado, la distancia entre ellos, la sujeción a las normas sociales, el tono empleado, el momento del día, etc. En cambio, en una cultura de bajo contexto (o de poco contexto), individualista, como la estadounidense, lo que rodea a la comunicación tiene solo una importancia relativa y lo primordial es el mensaje transmitido con precisión, claridad y rapidez. Véase, Hall, *Más allá de la cultura*, Gustavo Gili, Barcelona 1978; cf. Hofstede, *Culturas y organizaciones: el software mental*, Alianza Editorial [archivo de Internet] 2011 (N. del T.).

Estratificación social y patronato en las sociedades mediterráneas de la antigüedad

Eric C. Stewart

Las sociedades del Nuevo Testamento se caracterizaban por un alto grado de estratificación (Lenski, 1984, pp. 242-296; Oakman, 1986; Stegemann y Stegemann, 1999; Hanson y Oakman, 2008). Una característica de ellas era la existencia de un pequeño grupo de la clase dirigente servido por el grupo mayor de los criados. La gran mayoría de la población se componía de un sector bastante amplio de campesinos y artesanos, un sector menor –aunque sustancial– de esclavos y un sector de incapaces de trabajar o de mantenerse a sí mismos por enfermedad o por cualquier otro infortunio. A causa de esa estratificación, había una gran distancia en cuanto a posición social entre la minoría selecta y el resto de la sociedad. Las élites controlaban la mayoría de las tierras, se hacían con lo mejor de los alimentos a través de rentas e impuestos y acaparaban la mayor parte de la riqueza. Por si fuera poco, controlaban los ejércitos y la administración de las ciudades (Stewart, 2007).

La realidad de las grandes diferencias sociales y materiales entre los distintos estratos de la población hizo necesaria la institución del patronato, en la cual encontraron protección individuos carentes de medios o habilidades para mantener su posición o medio de vida. El patronato consistía sobre todo en un intercambio de bienes y servicios entre personas desiguales desde el punto de vista social. Es importante señalar que no en todos los intercambios había elementos “económicos”. A menudo, el patronato implicaba ayuda material, pero también frecuentemente suponía poder, protección e influencia. Los buenos patronos promovían los intereses de sus clientes y estos correspondían alabando a sus patronos y pregonando su “excelencia” a todo el que los quisiera oír. En una sociedad basada en el honor, esa alabanza pública era particularmente importante para el prestigio de los patronos. Los clientes podían proporcionarles otras cosas, especialmente información y servicio, y en general se movían en la sociedad para promover los intereses de sus patronos dentro y fuera de las redes de patronato.

El patronato puede incluirse en la amplia categoría de la reciprocidad. Esta es una relación tanto social como material. “Una relación social puede originar cierto movimiento de bienes... Si los amigos hacen regalos, los regalos hacen amigos” (Sahlins, 1972, p. 186). En ese contexto funciona el patronato. Según Sahlins, hay tres tipos de reciprocidad: negativa, equilibrada y generalizada. La reciprocidad negativa se distingue por el importante papel que desempeña en ella el egoísmo, que busca aprovecharse simplemente del otro (*ibíd.*, pp. 193-196). Es un intento de obtener en la transacción más de lo que se da y, si es posible, “conseguir algo a cambio de nada con impunidad” (*ibíd.*, p. 195). En la reciprocidad equilibrada, las partes intercambian bienes o servicios en medidas similares. Casi universalmente, esas intercambios no son de bienes materiales del mismo género aunque sean de distinto origen, puesto que de otro modo la transacción carecería de sentido. Las partes intercambian bienes a los que no tienen igual acceso o que no necesitan de igual manera, pero cuyo valor es aproximadamente el mismo para cada una de ellas. La reciprocidad generalizada “tiene que ver con prestaciones supuestamente altruistas, realizadas con fines de ayuda y, si es posible y necesario, devueltas” (*ibíd.*, p. 193-194). La reciprocidad generalizada es la que se da con mayor frecuencia entre familiares. Se caracteriza por la falta de un verdadero reflejo contable y de una clara expectativa de respuesta con una acción semejante. En otras palabras, no se espera una devolución inmediata.

De los tres tipos de reciprocidad, la generalizada es la que tiene más potencial para continuar por tiempo indeterminado. Cuando la reciprocidad es equilibrada, no se elimina la relación, pero el “empate” tiene el efecto de que las partes no se sienten obligadas la una respecto a la otra hasta que intentan entrar en una interacción de distinto género. La reciprocidad negativa suele practicarse solo con aquellos con los que no se mantiene en el momento una relación social. Este tipo de reciprocidad supone que la relación, aunque sea actual, no es amistosa. Por último, la reciprocidad generalizada, debido a que con frecuencia no prevé una pronta respuesta al beneficio recibido, entraña una relación en la que una parte queda siempre obligada a la otra. Aquí, Sahlins utiliza el ejemplo de la madre que amamanta a su hijo. Ni este puede pagar a la madre con la misma clase de beneficio, ni se espera que lo haga. Idealmente, sin embargo, el hijo siempre actuará en favor de ella, consciente de que nunca podrá equilibrar la balanza. Junto con las relaciones familiares, el patronato es un tipo de reciprocidad generalizada (Crook, 2004a, p. 58).

Características de patronos y clientes

El importante libro de Richard P. Saller sobre el patronato personal en la Roma antigua propone tres criterios que distinguen los lazos entre patrono y cliente de otros tipos de

relación: 1) “el intercambio *recíproco* de bienes y servicios”, 2) “una relación personal de cierta duración” y 3) la existencia en ella de “asimetría, en el sentido de que las dos partes son de estatus desigual y ofrecen diferentes clases de bienes y servicios en el intercambio, peculiaridad que distingue al patronato de la amistad entre iguales” (Saller, 1982, p. 1). A estas tres características, especialistas en el campo del patronato en el Imperio romano han sumado una cuarta: esas relaciones se entablaban voluntariamente (Garnsey y Woolf, 1989; Drummond, 1989, p. 101). Patronos y clientes eran libres de entrar y salir de la relación de patronato, aunque ello acarreaba ciertos costes. Considerando los rasgos distintivos del patronato en una amplia comparación transcultural, también S. N. Eisenstadt y Louis Roniger subrayan de nuevo el carácter personal, voluntario, desigual y recíproco de la relación, pero añaden que esas relaciones eran frecuentemente extralegales y entrañaban elementos de confianza y solidaridad. Además señalan que, al menos en los casos más favorables, duraban toda la vida (1984, pp. 48-49).

Los tipos de bienes y servicios intercambiados entre patronos y clientes eran susceptibles de variar significativamente de una relación a otra. Los patronos podían proporcionar a sus clientes muchas clases de ayuda: tierra, dinero, protección, apoyo en problemas legales, alimentos, acceso a otros patronos y cualquier otra cosa que fuera necesaria para su bienestar general. Lo que caracteriza a los patronos es su control sobre el acceso a los recursos que necesitaban los clientes. En esos recursos podían entrar cosas como cargos políticos y cartas de recomendación para clientes de alto estatus, pero también otras para cubrir las necesidades básicas de la vida, como productos alimenticios o protección de enemigos o incluso de ejércitos extranjeros. Los clientes, por su parte, podían proporcionar dinero para apoyar los intereses de sus patronos, prestación de servicio militar y, sobre todo, aquello que redundase en honra de ellos. Lo más importante que los clientes podían ofrecer a sus patronos era honor y lealtad o fidelidad (Eisenstadt y Roniger, 1984; Malina, 1988; Crook, 2004a).

Sistemas de patronato

Lo que a veces se pierde de vista en las consideraciones sobre el patronato personal es cómo este sistema funcionaba en múltiples niveles de la sociedad. Los historiadores que se ocupan de esta cuestión nos hacen saber que los clientes individuales podían encontrar –y de hecho encontraban– patronos personales para las necesidades más variadas, pero frecuentemente pasan por alto el patronato como sistema en el mundo romano. Andrew Wallace-Hadrill, que ha estudiado la especificidad del patronato dentro de un contexto romano (que, en su opinión, difiere fundamentalmente de los contextos griegos), reconoce que la dificultad para el análisis del patronato reside en la relación entre especificidad cultural y

patronato como fenómeno transcultural (1989b, pp. 65-68). Wallace-Hadrill apunta que algunos historiadores sociales opinan que el fenómeno de las relaciones patrono-cliente a veces se da aun faltando el lenguaje relativo a ellas.

Los sociólogos T. Johnson y C. Dandeker dicen con respecto al mundo romano que los historiadores suponen la existencia de un contexto de “mercado” en el que el patronato tiene una función anómala, problemática, aunque sirve a veces de salvaguardia (1989, pp. 234-240). Los historiadores del patronato romano suelen hablar de Estado y patronato y suponer que la estructura “normal” de la sociedad funcionaba a través del Estado (*ibíd.*, pp. 234-236). Entienden que el patronato, lejos de servir para “cubrir huecos” cuando el mercado entraba en crisis, era en realidad el sistema estructural del Estado romano: “Durante gran parte de su historia, Roma fue una sociedad en la que las iniciativas privadas y las funciones oficiales estuvieron mediadas por lazos personales de patronato” (*ibíd.*, p. 236). Estas relaciones “desempeñaban un papel predominante (no exclusivo) en la organización de la economía, de la administración y de la sociedad” (*ibíd.*, p. 223). Por resumir: la clase de sistema de patronato a que ellos se refieren no era una simple agregación de numerosas relaciones patrono-cliente, sino que constituía de hecho “el mecanismo principal en la distribución de unos recursos escasos y el medio preponderante de legitimar el orden social” (*ibíd.*, p. 223). En otras palabras, el Imperio romano no era una economía de mercado en la que cayese “a través de las grietas” más gente que en las modernas economías de mercado de los países industrializados. La economía romana fue estructurada en gran parte a través del patronato.

Johnson y Dandeker aprecian que, en el paso de república a imperio por parte de Roma, dos novedades marcaron el principio del fin para el patronato tal como se practicaba en la época de la República. La primera fue la reducción en el “competitivo pluralismo del sistema” que trajo consigo el emperador por la concentración de más recursos en menos manos. Este cambio limitó sobremanera el número de patronos con acceso a los bienes e introdujo mucha más intermediación (véase Batten en el presente volumen), haciendo extraordinariamente importante el acceso a la casa imperial y a los beneficios que ello pudiera reportar. La segunda novedad que forzó la adaptación del sistema de patronato se debió en gran parte a la primera. El patronato con respecto a pueblos, ciudades y regiones socavó el patronato como sistema al debilitar la relación personal entre los patronos y sus clientes. Como resultado, “el vínculo patrono-cliente se hizo más difuso y genérico” y tendió a reducir la relación recíproca “al solo intercambio de beneficio por honor” (*ibíd.*, p. 239). Al monopolizar la casa imperial cada vez más los recursos del Imperio romano, se multiplicaron los clientes colectivos. Estos, ya fueran pueblos, ciudades, grupos étnicos u otros tipos de asociaciones, correspondían a sus bienhechores, que estaban a mucha mayor distancia de ellos personalmente, dedicándoles inscripciones encomiásticas, estatuas, edificios, es decir, cuanto hiciera falta para halagar a

unos patronos con los que no tenían ninguna relación directa. El patronato perdía su carácter personal con esta práctica, que anunciaba la inminencia del control de los recursos por el Estado.

No se sabe, sin embargo, en qué medida esas novedades cambiaron las cosas para los clientes de clase modesta. Es claro que quienes tenían acceso a múltiples fuentes senatoriales de patronato vieron su capacidad de elección limitada por la concentración de recursos bajo control imperial. Pero los clientes de posición más baja, los no conectados directamente con los poderosos patronos de Roma, probablemente tenían que valerse de varios niveles de intermediarios o comisionistas si necesitaban alcanzar el apoyo de determinadas instancias. Hablando de las alianzas diádicas, que forman la base de la relación patrono-cliente, C. H. Landé apunta que “las personas que poseen recursos sustanciales o tienen acceso a ellos cuentan con muchos posibles aliados”, mientras que las de posición inferior y menos medios “suelen tener muy escasos aliados entre los que escoger” (1977, p. XVI). Quienes carecían de recursos suficientes para desenvolverse como patronos tendrían menos clientes entre los que elegir, y quienes careciesen de los medios o las capacidades necesarios para corresponder a los patronos difícilmente contarían con una lista de ellos entre los que optar.

La institución del patronato: una visión ideal

Dionisio de Halicarnaso, historiador griego que compuso una historia de la Roma primitiva, las *Antigüedades romanas*, dice que fue el fundador de Roma, el propio Rómulo, quien estableció el carácter jerárquico de la sociedad y la práctica del patronato. Su descripción de este parece claramente idealizada y escrita con el fin de condenar esa práctica y su “deterioro” tal como existía en la Roma de su tiempo. Pero la referencia es útil por cuanto la descripción expone lo que podía ser idealmente la relación patrono cliente.

Dionisio refiere la manera en que Rómulo organizó la sociedad recién formada en Roma (*Ant. rom.* 2.9-11). Una vez reconocido allí como rey, Rómulo dividió al pueblo en dos clases: patricios y plebeyos. Puesto que los patricios eran “por naturaleza” más aptos para gobernar, fueron situados por encima de los plebeyos y se les confiaron funciones de ayuda a Rómulo en el ejercicio del poder. Ellos iban a ser los sacerdotes, los jefes o guías y los jueces. A los plebeyos, por su parte, les fueron encargadas otras tareas necesarias para el mantenimiento de la sociedad, tales como la agricultura, la ganadería y el comercio, pero no las relativas a gobierno. Esto a causa de su escaso conocimiento de los negocios públicos y a la falta de tiempo libre que emplear en adquirirlo (*Ant. rom.* 2.9.1). Rómulo entendía que esas disposiciones eran necesarias para gobernar mejor a los de menor categoría y permitió a los

plebeyos buscarse patronos de la clase patricia (*ibíd.*, 2.9.2). A continuación Dionisio expone los deberes que patronos y clientes tenían los unos con respecto a los otros:

Era deber de los patricios explicar a sus clientes las leyes, de las que estos eran ignorantes; preocuparse por ellos tanto en su ausencia como cuando estuvieran presentes, haciendo en beneficio suyo lo que los padres hacen por sus hijos en lo tocante a dinero y a los contratos relacionados con dinero; litigar en favor de sus clientes cuando se cometiese injusticia con ellos en conexión con contratos y defenderlos contra todo el que los llevase a juicio, y, por abreviar, garantizarles tanto en los asuntos públicos como en los privados toda esa tranquilidad [*sic*] que particularmente ellos necesitan. Era deber de los clientes ayudar a sus patronos en la provisión de dote para sus hijas al contraer matrimonio, si los padres no tenían medios suficientes; pagar rescate al enemigo si ellos o alguno de sus hijos caía prisionero; sacar de la propia bolsa lo necesario para pagar las pérdidas de sus patronos en pleitos privados y las sanciones pecuniarias que se les impusiera abonar al Estado, proporcionándoles esas contribuciones no a título de préstamo, sino en prueba de gratitud, y compartir con sus patronos los gastos en que incurrieran en sus magistraturas y otras actividades públicas, de la misma manera que si fueran parientes suyos. Se consideraba impío e ilícito que patronos y clientes se llevasen mutuamente a juicio, o atestiguasen o votasen el uno contra el otro, o se aliasen con sus respectivos enemigos, y cualquiera que hiciera alguna de estas cosas era culpable de traición en virtud de la ley de Rómulo y podía ser ejecutado legalmente por cualquier hombre que quisiera hacerlo, como víctima consagrada al Júpiter de las regiones infernales.

(Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* 2.10.1-3)

Dionisio continúa explicando que los romanos exportaron este tipo de relación patrono-cliente a todos los lugares colonizados por Roma. De hecho, a los habitantes de esos lugares no se les impuso esta institución, sino que la eligieron por sí mismos (*ibíd.*, 2.11.1). Este tipo de relación de patronato, subraya Dionisio (*ibíd.*, 2.11.2), evitó derramamiento de sangre entre romanos durante seiscientos treinta años (!).

Es importante reiterar que las relaciones entre patronos y clientes están idealizadas en la referencia de Dionisio. En la realidad, el patronato podía alejarse mucho de este ideal de práctica. Pero Dionisio señala dos elementos que probablemente evitaron en numerosos casos que las relaciones entre patronos y clientes se rompieran hasta llegar a una abierta hostilidad. El primero es que esos lazos podían existir durante muchas generaciones debido a una especie de piedad filial. Los hijos de los patronos se sentían obligados a cumplir las demandas hechas al patrono, no a causa de requerimientos legales, sino por sentido del honor. En cuanto a los clientes, se esperaba que mantuvieran la relación con sus patronos, aunque ciertamente

contaban con la posibilidad de buscar protección en más de uno. El segundo elemento que sostenía la relación patrono-cliente era, según Dionisio, la permanente competición entre patronos por aumentar en lo posible el número de clientes de la familia, ya que “era motivo de gran alabanza (*mega epanion*) tener muchos” (*ibíd.*, 2.10.14). Estaba, además, el hecho de que los clientes podían proporcionar ayuda material a sus patronos (en las circunstancias anteriormente indicadas), pero lo más importante era la categoría que les reportaban: cuantos más clientes tenía un patrono, mayor era su prestigio entre sus iguales. Hay que señalar, por último, que, al menos desde un punto de vista ideal, patronos y clientes debían tratarse como si pertenecieran a un mismo grupo familiar (*ibíd.*, 2.10.1). Este tipo de reciprocidad es reciprocidad generalizada, la prevista como modelo para patronos y clientes.

Patronato divino

También las deidades podían ejercer el patronato (Neyrey, 2004; Malina, 1988; Crook, 2004a). Para los primeros seguidores de Jesús (y quizá para Jesús mismo), proclamar patrono al Dios de Israel significaba que no había otros patronos a los que uno pudiera dirigirse y esperar acceso a los mismos bienes y servicios. El Dios de Israel controlaba todos los recursos. Esta afirmación puede leerse como un cuestionamiento de las pretensiones imperiales de proporcionar protección a todos los habitantes del Imperio romano. Era Dios, no el César, quien disponía de las cosas en su totalidad, entre ellas la tierra, la posición social, la victoria, la salvación y el Imperio.

Imagen del patronato divino

A diferencia de la mayor parte de los habitantes del Imperio romano, los judíos, incluidos los que seguían a Jesús, no tenían acceso a múltiples patronos celestiales. Si se leen los evangelios de este modo, quizá se entienda mejor la figura de Jesús viéndolo como un agente divino que proporciona a los clientes acceso a Dios (Malina, 1988; Williams, 2006, pp. 42-47). Los clientes son quienes se obligan a Dios recibiendo sus beneficios. Por supuesto, es una cuestión abierta si esos beneficios se extienden a todos, se hayan sumado o no a la red de patronato.

Ejemplos neotestamentarios

Hay numerosos ejemplos en el Nuevo Testamento de relaciones patrono-cliente activas. El resto de este capítulo estará dedicado a explorar diferentes ejemplos del fenómeno en los

evangelios y en la primera carta de Pablo a los corintios.

Jesús y el patronato: la curación del hijo del centurión

Tal vez uno de los ejemplos más claros de patronato y redes de patronato se encuentre en el evangelio de Lucas. Jesús cura al siervo de un centurión romano (Lc 7,1-10). El centurión es patrono de cierta comunidad de judíos. Eso le ha permitido pedir a sus clientes, en este caso ancianos, que hablen a Jesús en su favor. Así lo hacen, indicando a Jesús que lo “merece” por haber ayudado a esa comunidad a causa de su amor al pueblo judío (7,4-5). La indicación de que merece el favor de Jesús sugiere que ellos son fieles clientes de su patrono. Este no es como otros soldados romanos, que no son amigos de los judíos, sino que les ha edificado una sinagoga. Aquí los clientes del centurión recurren a Jesús en calidad de mediadores por su etnicidad de judíos. Y, en efecto, Jesús cura al siervo del centurión, lo cual sugiere que la mediación de los ancianos fue exitosa en proveer a su patrono acceso a Jesús.

Es importante notar quién es o no patrono o cliente en este episodio. Incluso si pensamos que Jesús actúa como agente del Reino de Dios (Malina, 1988), aquí, mediante el poder de Dios, su patrono, proporciona el beneficio de curar al esclavo del centurión. Este se presenta a sí mismo como alguien sujeto a autoridad (Lc 7,8). Tiene subordinados, entre ellos soldados y siervos, pero no es patrono de ninguno de ellos, sino de los judíos. Los soldados romanos y los siervos (de etnicidad desconocida) no son libres de servir o no al centurión. Se supone que no han entrado voluntariamente en relación con él, y desde luego no tienen la opción de marcharse. Los judíos, en cambio, han contactado libremente con el centurión. Aunque están sometidos sin más remedio al poder romano, podían haber rechazado la oferta del centurión de construirles la sinagoga. No lo hicieron, y ahora están obligados a proporcionar ayuda a su patrono en un momento de necesidad. Con tal fin se acercan a Jesús, su compatriota, para que beneficie al centurión. Este saluda a Jesús describiéndose característicamente como poco digno de su visita, para mostrarle deferencia (7,6). Pese a ser un oficial romano, no se presenta siquiera como igual a Jesús, sino que insiste en su inferioridad con respecto a él. Esa actitud humilde, ese situarse en la posición de cliente, da lugar a la declaración de Jesús sobre la fe del centurión (Lc 7,9). Aquí *pistis*, palabra griega más frecuentemente traducida como “fe”, hace más bien referencia al reconocimiento de la deuda contraída por parte del centurión y a la correspondiente lealtad hacia Jesús (Crook 2004b, pp. 174-175).

1 Corintios

J. K. Chow (1992) analiza 1 Corintios desde la perspectiva del patronato. Intenta leer el

trasfondo del texto para estudiar algunas circunstancias de la comunidad corintia de las que se ocupa Pablo en la carta. Chow atina al sostener que el patronato es un aspecto significativo de toda colonia romana en el siglo I. Mediante un análisis de las redes sociales corintias y del papel que el patronato desempeñaba en ellas, considera las incongruencias de estatus que se daban en aquella comunidad (*ibíd.*, pp. 83-112). Opina que tres factores predominantes en Corinto causaron que el grupo de seguidores de Jesús allí radicados tuvieran problemas con patronos. Esos tres factores son: 1) diversos grados de desigualdad en cuanto a posición social; 2) resistencia a admitir el apostolado de Pablo, entre otras razones porque este se negaba a aceptar dinero y quedar obligado a los ricos patronos de Corinto, y 3) los miembros de la comunidad que eran patronos mantenían lazos con individuos no pertenecientes a ella para favorecer sus intereses personales. En otras palabras, patronos poderosos (en el estudio de Chow, este calificativo equivale esencialmente a ricos) dominaban la comunidad corintia y se oponían al apostolado de Pablo y a sus ideas con respecto al grupo.

La visión que tiene Chow del patronato reviste importancia e interés, pero está lastrada por su omisión de considerar a Pablo a la luz del patronato divino. También el apóstol está implicado en los sistemas de patronato, aunque se niegue a aceptar dinero de los corintios. Parte de las dificultades que parece tener con estos es que los concibe como un grupo unitario endeudado con Dios por los beneficios recibidos. Crook (2008) opina que el lenguaje relativo a *charis* (gracia, misericordia) en el Nuevo Testamento hay que entenderlo más bien como relacionado con “beneficio”, porque esa palabra griega está vinculada culturalmente al concepto de patronato. En el caso de 1 Corintios –sin discutir el análisis de Chow (1992) sobre las dificultades que el patronato pudiera haber causado a la comunidad de Corinto–, Pablo se esfuerza en conseguir que los corintios se vean como una comunidad unitaria a la que Dios ha beneficiado. Así como el propio Pablo ha recibido beneficios divinos (1 Cor 3,10; 15,10), también los han recibido los corintios (1 Cor 1,4; 2,12; 7,7).

Por eso todos los miembros del grupo son clientes del Dios de Israel, cuyo patronato tiene como mediador a Cristo y, a través de él, también a Pablo. Si todos los que forman la comunidad corintia son clientes de Dios, las divisiones entre ellos suponen para Dios un deshonor. Quizá donde se hace más patente este hecho es en el caso de miembros de la comunidad corintia que se llevan unos a otros ante los tribunales (1 Cor 6,1-8). Chow (1992, pp. 123-130) acierta sin duda al señalar que el sistema legal romano producía situaciones en las que personas ricas, poderosas, partían en los litigios con mucha ventaja sobre la parte contraria cuando esta tenía menos medios. De todas formas, Pablo considera que ya el hecho de que unos litiguen contra otros convierte a todos en perdedores. (1 Cor 6,7). Y la razón que da es su condición de hermanos (6,8). Como hemos dicho, frecuentemente patronos y clientes se atribuían e invocaban vínculos familiares entre ellos. Pablo sostiene que es preferible

soportar la injusticia que llegar con otros miembros de la comunidad a conflictos cuya única solución está en el recurso al sistema legal (1 Cor 6,7-8). Que clientes y patronos, o en este caso patronos del mismo cliente, se llevasen unos a otros a los tribunales solo podía redundar en un grave daño para la reputación del patrono. Como escribió Dionisio en su idealizado resumen de los orígenes del patronato romano, que el cliente litigase contra su patrono, o a la inversa, se consideraba una conducta impía e ilícita y dejaba en quien así procedía la mancha de la traición. Era la reputación, o el honor, del Dios de Israel y su intermediario Jesús lo que uno ponía en peligro comportándose de la manera que Dionisio califica de “reprobada tanto por la ley divina como por la humana” (2.10.3). Llevar la causa ante los injustos (1 Cor 6,1) es ya perder (1 Cor 6,7).

Las preocupaciones de Pablo sobre el patronato de Dios van más allá de los litigios. Chow (1992, pp. 141-157) percibe con acierto que el contexto de comer carne ofrecida a ídolos está relacionado con elementos sociales de la situación en Corinto. Piensa que el contexto para la participación de algunos seguidores de Jesús corintios en comidas en templos dedicados a dioses romanos o griegos (1 Cor 8,1-6) es probablemente la influencia del culto imperial en Corinto. Entiende que el motivo principal de su participación en esas comidas es el mantenimiento de relaciones sociales con individuos prominentes que gobernaban Corinto y tenían conexiones con la casa imperial. Aunque todo esto es posible, incluso probable, Pablo está preocupado por otro motivo. Sin duda, una de las razones básicas para asistir a fiestas (de cualquier clase) en el templo de una deidad romana habría que buscarla en los beneficios de esa deidad. Esto es precisamente lo que inquieta a Pablo. Él no parece ver un inconveniente en el hecho en sí de comer la carne ofrecida a ídolos (1 Cor 10,27), sino en el contexto en que se come. Tampoco parece importarle que miembros la comunidad de seguidores de Jesús celebre comidas compartidas con personas ajenas a ella (1 Cor 10,27), por lo cual el mantenimiento de lazos con antiguos patronos difícilmente puede ser el problema. Para Pablo, la cuestión es que el Dios de Israel dejará de proporcionar su patronazgo a los que lo busquen también en otros dioses. Pablo no acepta la postura de los corintios “fuertes” de que “un ídolo no es nada en el mundo” y de que “no hay más que un único Dios” (1 Cor 8,4). Esos seres existen como patronos alternativos al “único Dios” y “único Señor” de quien provienen los beneficios “para nosotros” (1 Cor 10,20). Pero esos otros seres, lejos de ser patronos benevolentes, son demonios (1 Cor 10,20). Y Dios es un patrono celoso, que no se queda de brazos cruzados mientras sus clientes recurren a otros patronos (1 Cor 10,21-22). Buscar la protección de otros patronos divinos equivale a perder el patronazgo del Dios de Israel. El objetivo retórico de Pablo en 1 Corintios es, pues, que los miembros de la comunidad corintia se vean como un grupo unitario basado en el parentesco ficticio, que tiene un solo patrono y un solo mediador (Bartchy, 1999; 2008).

Conclusión

Hay ciertamente muchos otros textos neotestamentarios que se pueden analizar con provecho utilizando el modelo patronal y clientelar. A lo largo del Nuevo Testamento, Dios es entendido como un patrono para sus devotos (Neyrey, 2004). Y Jesús es un agente o mediador de los beneficios de Dios en los evangelios sinópticos (Malina, 1988). La conversión de Pablo al movimiento de Jesús se puede entender mejor contemplada contra el telón de fondo del patronato, el beneficio y la lealtad (Crook 2004a; 2008). Frecuentemente, la oración no es sino una llamada a un patrón para que proporcione sus beneficios, o una acción de gracias por los beneficios recibidos (Neyrey, 2001; Crook, 2007). Aunque cambió en la época del Imperio romano, el patronato estaba todavía vivo y con fuerza durante el período neotestamentario. Simplemente la cantidad de inscripciones dedicatorias, estatuas y edificios que nos ha legado el mundo romano del siglo I es un testimonio suficiente de la práctica de honrar públicamente a los patronos por sus beneficios a individuos, comunidades y grupos étnicos. El patronato permaneció como un importante factor en el mundo social del Nuevo Testamento.

Lectura adicional

Bowditch, P. L., *Horace and the Gift Economy of Patronage*, University of California Press, Berkeley 2001.

Damon, C., *The Mask of the Parasite: A Pathology of Roman Patronage*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1997.

Eilers, C., *Roman Patrons of Greek Cities*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Lomas, K., y T. Cornell, *"Bread and Circuses": Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, Routledge, Londres 2003.

Sahlins, M., *Stone Age Economics*, Aldine-Atherton, Chicago 1972 (traducción española: *Economía en la Edad de Piedra*, Akal, Madrid 1983).

Saller, Richard P., *Personal Patronage Under the Early Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.

Verboven, Koenraad, *The Economy of Friends: Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic*, Collection Latomus 269, Éditions Latomus, Bruselas 2002.

Mediación: Jesús, visto como emprendedor social

Alicia Batten

Hoy, la primera imagen que acude a la mente de cualquier norteamericano e incluso a las personas de cualquier país al oír o leer la palabra *broker* es la de un agente inmobiliario o de un corredor de bolsa. Y sus características pueden parecer muy poco halagüeñas, dado que esos profesionales son percibidos a veces como gente que gana grandes cantidades de dinero a cambio de relativamente poco trabajo. Sin embargo, muchas personas que utilizan sus servicios suelen apreciar los contactos, las habilidades y los conocimientos de estos agentes, que hacen la vida bastante más fácil cuando hay necesidad de realizar transacciones complicadas. Del mismo modo, en el mundo antiguo había agentes que conectaban a un individuo o grupo con otro utilizando determinados medios estratégicos. Esas actividades no solo favorecían los intereses de las partes, sino también los del agente, cuya ganancia con la mediación le estimulaba a seguir proporcionando esos servicios. En particular, el agente o mediador desempeñaba un papel central en la relación patrono-cliente. Como el patronato y el clientelismo son objeto de otro capítulo de este volumen, no los estudiaré aquí en detalle; de todos modos, voy a describirlos a grandes rasgos, ya que la mediación no puede ser entendida fuera de ese marco. Después exploraremos algunas características generales de la mediación, incluidas ciertas consideraciones sobre cómo funcionaba este fenómeno en el contexto de las religiones antiguas. Por último, someteremos a examen algunos pasajes específicos del Nuevo Testamento para ver cómo el modelo de la mediación puede arrojar luz sobre la interpretación de esos textos.

El modelo patrón-cliente

Desde los últimos años de la década los sesenta del pasado siglo, el modelo patrono-cliente para entender ciertos tipos de relación social ha florecido entre antropólogos, sociólogos y politólogos. Los estudios sobre el patronato y el clientelismo se han centrado en las relaciones interpersonales diádicas (de dos personas) entre un patrono y su cliente y en las relaciones,

más institucionalizadas, entre asociaciones (Eisenstadt y Roniger, 1980, pp. 42-43). Ya hemos indicado que la relación patrón-cliente presta una estructura para proporcionar diversas clases de recursos o favores (económicos, políticos, jurídicos, etc.) a cambio de honra, lealtad y otras formas de apoyo. Este tipo de reciprocidad presupone una considerable diferencia de poder y riqueza entre patrón y cliente(s). Como apuntan S. N. Eisenstadt y Louis Roniger, “el elemento crucial de esta desigualdad es la monopolización por los patronos de ciertos puestos que son de vital importancia para los clientes” (*ibíd.*, p. 50). Por eso, efectivamente, se puede apreciar cómo la relación patrón-cliente “socava la organización horizontal de los grupos y la solidaridad (*ibíd.*, p. 50), dado sobre todo el hecho de que esos intercambios no son realizados en el marco de relaciones contractuales o jurídicas y de que el cliente —obviamente la parte más vulnerable— no tiene instituciones a las que dirigirse al considerarse explotado por el patrono.

La debilidad del cliente reviste especial importancia para analizar el patronato y el clientelismo en el mundo grecorromano. El clásico estudio *The Shape of the Past*, de Thomas Carney, sobre la utilización de modelos en la antigüedad, explica cómo el establecimiento de relaciones clientelares con un patrón proporcionaba al campesino cierto grado de seguridad, si bien esas relaciones podían convertirse en una explotación tal que los campesinos “eran reducidos a un familismo amoral por indigencia” (1975, p. 200). El hecho de que la mayor parte de los antiguos considerasen que todos los bienes —ya fueran tierras, dinero, honor, protección o alimentos— existían en cantidades fijas y escasas, es decir, que eran “bienes limitados”, tenía la consecuencia de que la ganancia de una persona o familia se viese como obtenida a costa de otros¹. Esta percepción contribuyó a la dimensión agonística de la sociedad, en el sentido de que había desconfianza y lucha constantes entre la gente, especialmente entre la gran mayoría que pasaba penurias (Carney, 1975, p. 199). Estas características hicieron a los pobres muy dependientes de alianzas de alguna duración con patronos (Saller, 1982, p. 1) y extraordinariamente susceptibles de manipulaciones patronales. En la antigüedad grecorromana, el endeudamiento crónico parecía ser la norma para los pobres, y ese estado de cosas los convertía en víctimas de “brutal coacción y opresión” (Oakman, 2008, p. 13). En Palestina, por ejemplo, el endeudamiento creciente redundó en una mayor desposesión de tierras y, con ello, en un aumento de los arriendos y del control por parte de un número cada vez menor de ricos propietarios (*ibíd.*, p. 25). Las estimaciones respecto a los habitantes del Imperio romano pertenecientes a la clase superior varían entre el 1 y el 5 por 100 de la población total. Así pues, la inmensa mayoría de las personas eran pobres y dependientes de algún tipo de patrono para su supervivencia (Stegemann y Stegemann, 1999, p. 77).

Mediadores

La persona que con su intervención y sus habilidades facilitaba la interacción patrono-cliente era el mediador. Este, definible como una especie de emprendedor social, tenía como función poner a diversos individuos en contacto para intercambios de cualquier naturaleza. En ese papel debía ser hábil, con el fin de que su intervención sirviera a los intereses de cada una de las partes y, además, le proporcionase algún beneficio a él mismo. Uno de los antropólogos que han estudiado la mediación en muy diversos contextos, entre ellos el del mundo mediterráneo, es Jeremy Boissevain, de quien dependo ampliamente en las consideraciones aquí expuestas. Boissevain señala que, a diferencia del patrono, quien distribuía recursos de primer orden, como tierras, dinero, alimentos y protección, entre sus clientes a cambio de trabajo o de honores, el mediador manejaba recursos de segundo orden, sobre todo “contactos estratégicos con otras personas que controlaban directamente los recursos o que tenían acceso a esas personas” (Boissevain, 1974, p. 147). Esto significa que los mediadores debían ser competentes en el establecimiento de contactos con las personas y entre ellas mismas, y estar dispuestos a “manipular... las relaciones sociales, en busca de un beneficio” (*ibíd.*, 154). Actuase en ciudades importantes o en simples aldeas, el mediador necesitaba poseer la habilidad de interconectar estratos sociales, culturas o ámbitos diferentes, disponer de tiempo para hacerlo y tener un grado significativo de poder que le permitiera convencer al patrono y/o al cliente a entrar en un determinado tipo de intercambio (*ibíd.*, 158).

Otro aspecto interesante es que raramente el mediador recibía el pago a sus servicios (consistente, por lo general, no en dinero, sino en categoría mejorada, favores, información o algún otro servicio) en el momento del intercambio. Esto se explica porque lo que el mediador ganaba con su intervención era crédito, que “consistía en lo que otros pensaban que era su capital” (*ibíd.*, 159). Ese capital no era sino los contactos que, supuestamente, él tenía con personas de las que podían derivarse beneficios, es decir, los recursos de segundo orden a los que nos hemos referido. Así pues, las expectativas y esperanza desempeñaban un papel destacado en el trabajo del mediador, *al no saber* los clientes interesados la extensión e importancia de sus contactos, mientras que podían conocer las limitaciones de los recursos de un determinado patrono (*ibíd.*, pp. 160-161). Un mediador podía manipular a los posibles clientes mediante promesas de que a través de él obtendrían recursos de primer orden, y, cuanta más gente aceptase sus servicios, más aumentaba el crédito del que él gozaba, y del que podía obtener beneficios consistentes en privilegios, elevación de estatus, propiedades, etc. El mediador, sin embargo, debía tener cuidado de no apresurarse en convertir su crédito en ese tipo de ventajas, porque en esa situación los mediadores pasaban a ser patronos y a verse obligados, en su nuevo papel, a distribuir recursos de primer orden. Ya no bastaban las promesas: ahora, sus clientes esperarían de él recursos materiales concretos, y, de no

proporcionárselos, perderían su crédito como patronos y como mediadores (*ibíd.*, 1974, p. 162).

Aparte de la posibilidad de perder crédito, los mediadores solían ser mirados con recelo. Por ejemplo, en la Arabia premoderna, “toda la gama de críticas contra los mediadores partía de la premisa de que eran embusteros y faltos de escrúpulos” (Beg, 1977, p. 88). Aunque en ese contexto árabe todo el mundo admitía que la gente necesitaba capital, se entendía que el capital de los mediadores era la mentira (*ibíd.*, 1977). Además, su papel podía conducir a los mediadores a situaciones de aislamiento social. Una vez que empezaban a servir a los intereses de la clase gobernante, si esta proporcionaba menos beneficios al grupo del que ellos provenían, podían verse rechazados por ese grupo y, al mismo tiempo, permanecer como extraños para aquellos a cuyos intereses estaban sirviendo (Zenner, 1990, pp. 142-143). Así pues, asumir la función de puente entre grupos diferentes desde el punto de vista social, cultural o religioso podía traer como consecuencia ser visto como un extraño por los unos y por los otros.

En algunos casos, sin embargo, esa falta de integración plena en un grupo determinado permitía a los mediadores convertirse en innovadores culturales. Si de algún modo lograban mantener la pertenencia a su comunidad de origen, ya fuera étnica o económica, podían devenir voces de esa comunidad y canalizar la comunicación entre su grupo y la élite gobernante, como Walter P. Zenner ha hecho ver con respecto a varias figuras de servidores judíos en diferentes momentos de la historia (Zenner, 1990, p. 43). Copiando las costumbres y prácticas de esa élite, esos mediadores podían producir innovación cultural dentro de su grupo de procedencia. De ese modo, escribe Zenner,

los servidores de la minoría eran mediadores culturales que transmitían y reinterpretaban la cultura de la minoría y de la élite gobernante. Aunque su actividad como manipuladores puede ser más visible, su influjo como innovadores culturales tenía en sí mayor trascendencia, al poder alejar a la minoría de su papel tradicional en el campo económico.

(Zenner, 1990, p. 149)

Es importante tener en cuenta esta idea de la mediación cultural, porque, aunque en muchos contextos los situados abajo en la escala social desconfiaban de los mediadores, estos podían ser agentes de cambios que realmente mejoraban las condiciones del grupo clientelar.

Recursos primarios y secundarios

La distinción entre recursos primarios y secundarios, o *beneficia*, era clara en el mundo

grecorromano. Josefo, historiador judío del siglo I, media en favor de una serie de personas, entre ellas miembros de su propia familia (Josefo, *Vita* 75-76; Hanson y Oakman, 1998, p. 80). El orador romano Cicerón hace una distinción en latín entre *facultas*, o recursos que pueden ser inmediatamente distribuidos, y *gratia*, o la influencia que los mediadores tenían sobre otras personas, es decir, su capacidad para establecer contactos (*Epistulae familiares* 13.6.2)². Cartas de recomendación escritas en la Roma antigua revelan los complicados sistemas de conexiones sociales en los que los mediadores desempeñaban un papel determinante. Cuanto más crecía la reputación del mediador como persona influyente que podía proporcionar *facultas*, más aumentaban su crédito y su eventual beneficio. Pero, como advierte Koenraad Verboven (2002, pp. 321-329) con respecto a esas recomendaciones romanas, si bien el mediador podía crearse rápidamente fama de persona con importantes contactos, también podía quedar marcado si no cumplía las promesas hechas a quienes habían confiado en él, observación que coincide con la de Jeremy Boissevain expuesta anteriormente en este mismo capítulo.

Mediadores divinos

Los modelos de patronato, clientelismo y mediación funcionaban en las antiguas formas de religión como lo hacían en el contexto social. Un dios era percibido a menudo como un patrono o bienhechor³, y sus adoradores, como los clientes. Así, los sacerdotes dentro del recinto del templo, los padres en el ámbito de la religión doméstica y también otros ministros religiosos funcionaban como mediadores que facilitaban los favores de los dioses “a cambio de agradecimiento y alabanza” (Williams, 1999, p. 120). En antiguas formas del judaísmo, se entendía a Dios como patrono, aparte de sus papeles de rey o padre, y muchos estudiosos han examinado la imagen patronal aplicada a Dios en la Biblia hebrea y en el Nuevo Testamento (Malina, 1996, 150-151; Scott, 1989, p. 207). Además, dentro de la Biblia hebrea, varios personajes –sobre todo profetas– desempeñan el papel de mediadores, por cuanto transmiten los deseos del patrono, Dios, a los humanos y, asimismo, expresan las lamentaciones y demandas de estos al ser divino (Green, 1989). Algunos de esos estudiosos entienden que figuras como la de Abrahán y, especialmente, la de Moisés se ajustan al modelo de mediador (Brown, 2003, p. 56; Neyrey, 2007, p. 277).

Cuando dirigimos nuestra atención a los primeros escritos cristianos observamos que los modelos de patrono, mediador y cliente sirven para diversas figuras a las que se hace referencia en ellos. Lo que reviste particular interés es cómo los escritores antiguos utilizan el modelo del mediador de maneras que a veces concuerdan con lo que se espera de él, pero que a veces se alejan de esa expectativa. En la sección siguiente examinaremos algunos de esos

textos.

Jesús, visto como mediador en los evangelios

Probablemente, la aplicación más conocida del modelo de mediador la tenemos en la figura de Jesús. Si Dios es entendido como un patrono o bienhechor divino, Jesús aparece en muchos textos como mediador. Es el que da acceso a la gracia divina, o sea, el que hace llegar los favores o beneficios de Dios a los creyentes a cambio de su confianza o de su fe. El Nuevo Testamento abunda en palabras relativas al favor divino (véase Danker, 1982); Dios es el padre y bienhechor que se ocupa de los seres humanos. Por eso dice Bruce J. Malina que entrar en el Reino vendría a ser como entrar en el patronato o favor de Dios, y que Jesús, cuando proclama el Reino, de hecho funciona como agente de Dios (Malina, 1996, pp. 147-150). Jesús es un mediador social al poner a la gente en contacto con el patrono divino y puede proporcionar beneficios primarios a quienes quieran entrar en “alianza diádica” con ese patrono. A juicio de Malina, esa labor “fue la ocupación principal de Jesús en la última parte de su trayectoria” (*ibíd.*, p. 154).

El modelo de mediador trazado por Boissevain se aplica también fácilmente a la figura de Jesús tal como es descrita en los evangelios. La red de personas en torno a Jesús era su capital, y él no parece haber tenido dificultad en crear ese sistema. Por ejemplo, en Mc 1,16-20 llama a varios hombres a dejar sus ocupaciones y seguirlo, algo que ellos hacen de inmediato, sin preguntar nada. Los evangelios indican asimismo que a veces el crédito de Jesús alcanzaba cotas espectaculares, dadas las expectativas de los otros sobre los favores que él podía garantizar (Malina, 1996, p. 154). Ya en los comienzos del evangelio de Marcos queda claro que Jesús tenía dificultad para encontrar tiempo para estar solo, porque la gente se agolpaba en torno a él buscando beneficios como curaciones, exorcismos y enseñanzas, que esperaban obtener gracias a su mediación (Mc 1,28.33.37.45). De hecho, por regla general, Jesús colma las expectativas de los peticionarios, los cuales contraen con él una enorme deuda de gratitud que sirve para aumentar aún más su crédito (Malina, 1996, p. 155). De esa gente endeudada con él, Jesús obtuvo “comisiones” en forma de invitaciones a su mesa, lealtad y honor, pero, como dice Malina, esas “comisiones” nunca fueron pagadas en su totalidad, porque, de haberlo sido, las relaciones por tiempo indefinido habrían cesado, todas las cuentas habrían quedado saldadas y habría dejado de ser necesario un mediador (*ibíd.*, p. 154). Pero, en el evangelio de Marcos, el bienhechor máximo es Dios, quien, a diferencia de los patronos humanos, tiene una ilimitada provisión de favores que conceder. Jesús es “un mediador de las riquezas de Dios” (Neufeld, 2008a, p. 61) en Marcos, y, precisamente por ser ilimitadas, los humanos quieren mantener una relación continua con el agente de Dios, Jesús.

Así pues, en muchos aspectos Jesús encaja en el modelo del mediador, aunque difiere un tanto en que los beneficios de Dios que él puede prometer son infinitos, en contraste con los otorgados por patronos de carne y hueso.

Mateo y Lucas, los otros dos evangelios sinópticos, comparten numerosos relatos con Marcos, pero incluso en muchos casos en los que no hay con este ningún paralelo, presentan a Jesús como mediador de Dios. Por ejemplo, en Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10 tenemos al famoso centurión de Cafarnaún, que, por el crédito del que goza Jesús, le ruega que cure a su criado. Jesús lo complace, proporcionando así los recursos divinos de primer orden al criado del centurión (Malina y Rohrbaugh, 1992, p. 75). Digno de mención en este episodio es también el hecho de que Jesús facilita beneficios divinos a unas personas que –a diferencia de él y de sus seguidores inmediatos– son gentiles, lo cual viene a confirmar la idea de Zenner de que los mediadores son fuentes potenciales de innovación cultural, porque pueden servir de puente entre grupos culturales y religiosos en principio incompatibles. Igualmente, Jesús resucitado ordena a las personas de su entorno que vayan a todas las naciones, no solo a la casa de Israel (*ibíd.*, 166), indicando que los beneficios de Dios están potencialmente al alcance de todos, con independencia de su origen étnico o cultural, y que la red de contactos sigue en expansión (Malina, 1995, p. 155). Una situación similar se encuentra en el pasaje de Lucas en el que Jesús, después de su resurrección, dice a sus discípulos que el mensaje de arrepentimiento y perdón de los pecados se debe proclamar, en nombre de Dios, a “todas las naciones” (Lc 24,47) y que él –como mediador divino– va a enviar sobre los discípulos los beneficios de Dios, que es lo que Dios prometió (Lc 24,49).

Aunque el evangelio de Juan refleja una cristología más alta que la de los sinópticos, Jesús sigue desempeñando allí el papel de mediador. Jerónimo H. Neyrey ha argumentado persuasivamente que Jesús, en el evangelio joánico, reside en dos mundos: el de Dios, el patrono, y el de los discípulos, los clientes. Jesús es el mediador enviado por Dios a proporcionar “conocimiento, poder, lealtad y beneficios materiales [y quien] en consecuencia... se ocupa de los intereses de los clientes rezando por ellos e instándolos a ‘orar en [su] nombre’” (Neyrey, 2007, p. 272). Jesús desempeña el papel de mediador también en el evangelio de Juan porque Dios lo ha enviado (10,36) y autorizado (6,27) para ello. Su mediación tiene éxito por diversas razones, entre otras porque a través de él se reciben los maravillosos beneficios divinos, como son los “signos” que realiza. Su relación con el patrono, Dios, y con los clientes, los discípulos, es duradera; él “permanece” con ellos, y ellos con él” (Jn 14,10; 2,10; 4,40; Neyrey, 2007, pp. 283-285). Es cierto que muchos lo rechazan como mediador, pero esto no afecta a la relación de Jesús con sus seguidores, que se mantienen fieles a él, ni con Dios, a cuyo lado asciende Jesús al final del evangelio.

La mediación de Jesús en Juan, sin embargo, difiere algo del modelo habitual del mediador

que maneja recursos de segundo orden. El Jesús del evangelio joánico puede facilitar recursos de primer orden. Dios ha puesto todo en sus manos (3,35) y muestra a Jesús todo lo que Él hace (5,20). Neyrey señala que Jesús solamente puede facilitar aquello que Dios le ha asignado, aunque en este evangelio funge como una especie de “archimediador” o mediador por antonomasia (2007, p. 286). Por otro lado, Neyrey opina que, si bien el modelo de mediador se aplica a Jesús sistemáticamente en los evangelios⁴ y en otras partes de los escritos cristianos, es en el evangelio de Juan donde se utiliza el modelo de manera más extensa” (*ibíd.*, p. 291).

Aunque los evangelios presentan a Jesús como un mediador de Dios, nadie puede saber si el Jesús histórico se veía a sí mismo desempeñando esa función⁵. Pero algunos estudiosos que intentan determinar cuáles eran las auténticas enseñanzas y acciones de Jesús abordan el asunto de la mediación. A este respecto destaca John Dominic Crossan, quien llega a la conclusión de que Jesús proclamó un “reino sin mediadores” (Crossan, 1991; 1994). Con esto quiere decir que Jesús impugnaba los modelos patronales y clientelares generalizados en el Imperio romano, practicando una itinerancia radical. En vez de quedarse en Nazaret y convertirse en patrono de muchos, Jesús llevó una vida errante y curó a los que encontraba en su camino. Rechazó la estructura patrón-cliente y la mediación concomitante con ese sistema. Y una de las razones –arguye Crossan– por las que, según el relato evangélico, la familia de Jesús no lo acogió como él esperaba (Mc 6,4) era que Jesús se conducía de esa extraña manera y cuestionaba unas estructuras y sistemas que la gran mayoría aceptaba sin problema (Neufeld, 2000). Pero que esa conducta molestase a su familia no significa que ellos no tuviesen fe en la importancia y el poder de Jesús (Crossan, 1994, p. 99). Esa vida errante era la “simbolización programática” del igualitarismo radical de Jesús, quien manifestaba su disposición a compartir los bienes materiales y espirituales haciendo mesa común para comer y beber. Si Jesús hubiera permanecido en un lugar específico, esa instalación fija habría generado centralización y, con ella, el restablecimiento del patronato, de la mediación y del clientelismo, todo lo cual estaba en contradicción con el concepto que él tenía del Reino de Dios (Crossan, 1994, p. 101). A juicio de Crossan, el mensaje y la actividad de Jesús eran incompatibles con la noción misma de la mediación, porque abogaban por una igualdad en la que las personas estuvieran “en contacto directo unas con otras y con Dios, sin necesidad de mediadores establecidos ni de lugares fijos” (*ibíd.*, p. 101).

Observamos, pues, que Jesús es presentado como un mediador por los autores de los evangelios, pero que quizá él mismo era contrario a la mediación y a la estructura que la incluía⁶. Ciertamente, no todos los especialistas en el Jesús histórico estarán de acuerdo con la interpretación de Crossan, pero hago referencia a ella para ofrecer un ejemplo concreto de las muchas distinciones entre el Jesús de la historia y los modos en que fue descrito en los

evangelios. Sin embargo, se puede decir con seguridad que al cambiar la Iglesia institucional y teológicamente, la identidad de Jesús como mediador en los evangelios cambió también, y de manera tan marcada que pasó a ser aquel al que los creyentes rogaban para obtener recursos de primer orden. En otras palabras, Jesús es promovido a una dignidad mucho mayor, por cuanto de ser un agente de Dios en los evangelios deviene el “director general”⁷, o, como lo ha expresado un estudioso, “cuando Jesús se convierte en el Señor de la Iglesia o el retornado Hijo del hombre, se convierte en el amo (*kyrios* es tanto ‘amo’ y como ‘señor’)” (Scott 1989, p. 207).

Otros mediadores en el Nuevo Testamento

A lo largo del Nuevo Testamento, también otras figuras aparecen como mediadores. A veces, quienes desempeñan este papel son discípulos, como Andrés en el evangelio de Juan. Andrés no media para Dios, sino para Jesús, por cuanto facilita encuentros entre Jesús y Simón Pedro, del que Andrés es hermano (Jn 1,40-42); lleva a un muchacho que tiene unos panes y peces ante Jesús, quien puede así dar de comer a la multitud (Jn 6,1-14), y arregla una reunión entre Jesús y algunos griegos (Jn 12,20-22). Como señalan K. C. Hanson y Douglas E. Oakman (1998, p. 80), Andrés cumple todas las funciones de un mediador eficaz, porque recluta (con la presentación de Simón Pedro a Jesús), maneja recursos (con los que Jesús alimenta a la multitud) y pone en contacto a personas de diferente extracción cultural (reunión con los griegos).

La descripción que hace Juan del Paráclito puede ser comparada con la de un mediador. Como Neyrey, Tricia Gates Brown opina que Jesús es un mediador de Dios en el cuarto evangelio, pero que, después de la ascensión de Jesús, en el acceso a este interviene el Paráclito como mediador. Jesús y el Paráclito no son iguales: el Paráclito está subordinado a Jesús y no habla con autoridad propia, lo cual es evidente en Jn 16,13-15 (Brown, 2003, p. 233). Desempeñando esta función, el Paráclito recuerda a los discípulos todo lo que les ha enseñado Jesús (Jn 14,26); da testimonio de este (Jn 15,26), promueve la obra de Jesús, convenciendo al mundo en lo referente al pecado, a la justicia y al juicio, y guía a los discípulos hacia la verdad completa (Jn 16,12-15). Así pues, el Paráclito es la figura mediante la que se accede a Jesús glorificado, del mismo modo que Jesús proporcionaba acceso a Dios (Brown, 2003, pp. 232-233). En este sentido, por tanto, el Paráclito funciona en muy buena medida según el modelo del mediador.

Pablo y la mediación

Hasta aquí, los ejemplos de mediación han sido tomados de los evangelios, pero es importante apuntar que el apóstol Pablo, también procedente de un mundo en el que el patronato, el clientelismo y la mediación eran endémicos, utiliza la imagen del mediador. Al igual que los evangelistas, Pablo consideraba a Dios el patrono por excelencia, y a Jesús su agente o mediador. Aunque Pablo, como judío, siempre habría concebido a Dios como su patrono, y quizá atribuido a Moisés o la Torá la mediación (Crook, 2004a, p. 194), su transición hasta convertirse en un apóstol que proclamaba la importancia de Jesús estuvo motivada por una revelación de Jesucristo (Gál 1,12; 1 Cor 15,8). Esa revelación la recibió Pablo como un beneficio (Gál 1,15-16; 1 Cor 15,10). Dios, el bienhechor, le había conferido una revelación de Jesús, el mediador, por la cual se sintió impelido a ir a predicar el Evangelio. Zeba Crook opina que en Gál 1,15-16 Pablo expresa “el más claro reconocimiento de que Dios era el verdadero bienhechor y Jesús ‘solo’ el mediador” (Crook, 2004a, p. 171). Dios llamó a Pablo con lo que era entendido como un beneficio, la aparición de un ser divino, y esto causó su “conversión” para difundir el mensaje relativo a Jesucristo. Esa llamada –entiende Crook– llevó a Pablo a “modificar su conducta, con la que él creía honrar a Dios, así como a cambiar también su interpretación de ciertas cuestiones conectadas con la relación de Dios con los no judíos” (*ibíd.*, p. 177). Jesús facilitó, pues, cierta unidad de pueblos de diferente origen –judíos y no judíos–, la cual, como hemos visto, suele ser fruto de la mediación. Es una innovación cultural. Además, pese a su idea de que la revelación de Jesús como mediador de Dios fue la causa principal de la conversión de Pablo, Crook subraya que en las cartas paulinas, como en los evangelios, Jesús nunca está en pie de igualdad con Dios ni lo desplaza. Para Pablo, “Jesús, el mediador, está siempre subordinado a Dios, el patrono divino. La percepción de los dos como uno solo es un desarrollo teológico posterior que, desde el punto de vista del patronato y el beneficio, habría parecido extraño a Pablo” (*ibíd.*, pp. 195-196).

Conclusión

Hemos observado que el modelo de la mediación tiene relación directa con cierto número de pasajes del Nuevo Testamento, sobre todo con los centrados en la figura de Jesús, ya sea en los evangelios o en las cartas de Pablo. Y si examinamos muchos otros textos del cristianismo primitivo, canónicos o extracanónicos, podemos encontrar mediadores como Jesús (1 Tim 2,5; Heb 9,15), los apóstoles (Hch 3,5-10), el Espíritu Santo (Hch 4,31) y otras figuras muy variadas. Al crecer la Iglesia como institución, el papel de mediador recayó progresivamente en determinados líderes, especialmente miembros del clero y santos (p. Brown, 1982), que intercedían en favor de los creyentes para la concesión de bienes y servicios por parte de habitantes del cielo en general, y de Dios y eventualmente Jesús en particular, como patronos

máximos. Aunque algunos críticos argumentan que Jesús debió de proclamar un Reino sin mediadores, estos nunca desaparecieron de la tradición cristiana, ni en la Iglesia primitiva ni, por supuesto, en el mundo del cristianismo posterior a Constantino. Y si damos por cierto que la noción de un Reino sin mediadores pertenece al mensaje de Jesús, entonces resulta irónico que Jesús mismo llegase a ser percibido como mediador y, finalmente, como patrono (Williams, 1999, p. 119). El debate sobre esas cuestiones debe continuar, pero, gracias en parte a la integración de los modelos científico-sociales en los estudios bíblicos, estamos en mejores condiciones de observar estos cambios y transformaciones dentro de los textos, lo que a su vez nos permite entender mejor cómo y por qué se desarrolló esta antigua religión.

Lectura adicional

Boissevain, Jeremy, *Friends of Friends. Networks. Manipulators and Coalitions*, Basil Blackwell, Oxford 1974.

Green, John T., *The Role of the Messenger and Message in the Ancient Near East*, BJS 169, Scholars, Atlanta 1989.

Malina, Bruce J., *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, Londres 1996 (traducción española: *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002).

Neyrey, Jerome H., “‘I am the Door’ (John 10:7,9): Jesus the Broker in the Fourth Gospel”: *CBQ* 69 (2007) 271-291.

Schmidt, Steffen W., Laura Guasti, Carl H. Landé y James C. Scott (eds.), *Friends, Followers, and Factions: A Reader in Political Clientelism*, University of California Press, Berkeley (CA) 1977.

¹ Sobre la noción de “bienes limitados”, véase George Foster (1965, pp. 293-315; 1972, pp. 57-64).

² Koenraad Verboven (2002, pp. 318-319) hace hincapié en esta distinción ciceroniana.

³ Ya he explicado en otro lugar (Batten, 2004) que, antes de quedar integrados en el Imperio romano, los griegos en particular distinguían entre patronos y bienhechores y que, por lo menos en la Carta de Santiago, Dios es entendido más como bienhechor que como patrono.

⁴ Ritva Williams (1999, p. 121) señala que, en el *Evangelio de Tomás*, Jesús es el mediador del conocimiento secreto, celestial.

⁵ De hecho, como persona del mundo mediterráneo del siglo I, Jesús no contemplaba su identidad “interior”, sino que le interesaba más cómo era percibido por otros. Véase Richard L. Rohrbaugh (2007, pp. 61-76).

⁶ La obra de Bernard Brandon Scott (1989, pp. 205-215) sobre las parábolas de Jesús, por ejemplo, explora cómo los breves relatos evangélicos cuestionan a menudo los roles e identidades generalmente aceptados de patronos y clientes.

⁷ Como dice Bruce J. Malina (1996, p. 151), Jesús pasó a ser patrono “ciertamente después de Constantino”.

Estructura urbana y patronato: seguidores de Cristo en Corinto

Peter Oakes

Ya desde la puerta de una casa señorial romana de finales de la República o comienzos del Imperio se vislumbra algo de la centralidad del patronato en aquella sociedad... El modo como la casa romana invita al curioso desde la puerta principal, sin paralelo en el mundo griego, procede de los ritos patronales romanos tan frecuentemente descritos en fuentes antiguas: la apertura de las puertas al alba para permitir la entrada a la multitud de visitantes, la accesibilidad del *dominus* a todos ellos, tanto amigos como clientes. El patronato fue, en todas las épocas de las que tenemos información, de extraordinaria importancia para el modo como la clase superior romana quería presentarse al mundo.

(Wallace-Hadrill, 1989a y b, pp. 63-64)

En efecto, el patronato era fundamental para el modo como se presentaba al mundo la élite romana. Esto iba más allá de lo que los romanos llamaban *patrocinium*. Como se explica en otra parte del presente volumen, desde la perspectiva de las ciencias sociales, el patronato fue una relación social de enorme importancia en el mundo preindustrial (y, por supuesto, subsiste todavía). Una completa definición científico-social del patronato es compleja, pero sus características esenciales son que se trata de una relación no comercial entre personas socialmente desiguales en la que se intercambian beneficios disímiles (Eisenstadt y Roniger, 1984, pp. 48-49). El intercambio más característico consiste, por parte del patrono, en la provisión al cliente de recursos normalmente fuera de su alcance, y, por parte del cliente, en honrar al patrono. Esta relación se extendió desde Roma a otros lugares del Imperio. Del mismo modo, modelos conductuales de la élite romana fueron copiados en otras capas de la sociedad. Por ejemplo, la casa de un ebanista en Pompeya tiene en el exterior un banco de piedra que muchos arqueólogos han entendido como un indicio de la práctica del patronato. Independientemente de esto, las dimensiones y el estilo de la casa del ebanista sugieren que él, aunque casi con seguridad era cliente de alguien, probablemente ejercía alguna forma de patronato con respecto a personas de posición inferior a la suya en la escala social¹. Pero el patronato fue más allá de afectar al diseño de casas particulares. Y proporciona una clave para

entender muchas características de la estructura de pueblos y ciudades en la época del Nuevo Testamento.



Interior de una gran villa (Casa de Pansa) en Pompeya.

Los lugares donde la mayor parte de los escritos neotestamentarios fueron escritos y leídos por primera vez eran centros urbanos grecorromanos, como Éfeso, Corinto, Antioquía y Roma. Pues bien, vamos a considerar cómo el trazado de esas ciudades reflejaba la práctica del patronato. Vamos a ver cómo la estructura de diversos tipos de ciudad estaba relacionada con variaciones en las formas de esa práctica. Ello nos llevará a reflexionar sobre textos de Romanos y 1 Corintios y respecto al modo como los seguidores corintios de Cristo en el siglo I se relacionaban con su ambiente urbano.

Un modelo patronal de trazado urbano en el siglo I

Andrew Wallace-Hadrill conduce a sus lectores al interior de una casa romana. Si nosotros hiciéramos lo mismo, pero en nuestro caso para adentrarnos en una ciudad grecorromana como Pompeya, ¿qué veríamos? Antes de llegar a la puerta de la población pasaríamos por delante de docenas de monumentos funerarios muy adornados, destinados a pregonar la categoría y los éxitos de las familias ricas de la ciudad. Luego cruzaríamos la sólida puerta abierta en una imponente muralla, necesaria en tiempos para la defensa, pero ahora útil principalmente para reforzar la impresión de ciudad importante y permitir cierto control de las actividades. Seguidamente caminaríamos por una calle bordeada de portales y tiendas: panaderías, talleres de zapateros, tabernas expendedoras también de comestibles, accesos a moradas suntuosas, portales de humildes casas de vecindad... Las paredes están cubiertas de grafitos (pintados, en vez de raspados en el yeso) destinados a difamar, a anunciar viviendas en alquiler, vino o prostitutas, o a servir de propaganda electoral. A medida que avanzamos por la calle vamos encontrando otras que la cruzan, por lo general perpendicularmente. Casi sin darnos cuenta, llegamos al final de la calle y a una espléndida plaza principal. La relativa estrechez y sombra de la calle ha sido reemplazada por un área bañada de sol. Esta plaza estaba rodeada de edificios magníficos, muchos de ellos templos, y salpicada de estatuas y otros monumentos honoríficos. Alrededor de la plaza había instalaciones de finalidad práctica –generalmente un mercado en ella o en las proximidades–, pero el espacio estaba dedicado sobre todo a la ostentación.



Graffiti en Pompeya.

Un elemento básico en el trazado de las ciudades del siglo primero (incluidas las grandes) lo constituía la presencia de un espacio central, el rasgo más obvio de lo que era una exhibición elitista². Alternativas a un foro romano, como un ágora griega, tenían en esa época una función similar. En el espacio central, miembros de la élite local o incluso de otras partes eran honrados con estatuas e inscripciones en pago a las donaciones hechas a la ciudad, especialmente si habían costado edificios públicos o fiestas ciudadanas o representado los intereses de la ciudad en Roma (Saller, 1989, pp. 54-56; Braund, 1989, pp. 137-139). Por su diseño y su prominencia en la ciudad, el foro estaba en concordancia con el sistema patronal. Sus estatuas e inscripciones ponían bien de manifiesto quiénes eran los principales patronos.

El modelo patronal típico de estructura urbana veía la plaza principal como una zona de exhibición para la élite (los patronos) rodeada por el resto de la población (los clientes). Los miembros de la élite ciudadana eran patronos en tres sentidos. Primero: individualmente, cada uno tenía una red clientelar. Segundo: colectivamente, mantenían un sistema rotatorio de patronato individual de la ciudad, según iban desempeñando las respectivas magistraturas, y principalmente lo hacían mediante el pago, de su propio peculio, de edificios públicos y eventos como juegos en el anfiteatro. Tercero: esa élite local patrocinaba a la ciudad haciéndose su mediadora ante patronos externos, como senadores y emperadores, que eran honrados con inscripciones en el foro. De manera implícita, estos altos protectores honraban a su vez a la élite local con su patrocinio.

Los escritores antiguos no utilizaban –que sepamos– un lenguaje relativo al patronato para referirse a los beneficios procedentes de los magistrados en el ejercicio de su cargo. También es discutible, desde la perspectiva sociológica, que esos beneficios constituyesen patrocinio (serían una forma de clientelismo colectivo: véase Eisenstadt y Roniger, 1984, pp. 221-222, 245-246). Pero en líneas generales parece difícil de impugnar el argumento de que dedicar un área principal de la ciudad a exhibir la munificencia de la élite y a honrarla por ello es propio de un sistema de patronato (para una definición de este, véase Johnson y Dandeker, 1989, pp. 220-221). Ese lugar proclama este mensaje: “Nosotros somos los patronos de esta ciudad. Todo beneficio que ella recibe viene de nosotros”. La dominación de la ciudad por parte de la élite es apoyada presentando a la élite y a la ciudad como beneficiarias de un intercambio mutuamente ventajoso en el que la élite proporciona diversos tipos de ayuda y la ciudad corresponde honrando a la élite.

El centro de una típica ciudad moderna no es el que hemos descrito. Puede alzarse allí la estatua de un personaje notable, por ejemplo un fundador, pero no se percibe un homenaje continuo a la élite local. La imagen que se encuentra una y otra vez es la de tiendas (en la mayor parte del mundo y en algunas ciudades estadounidenses, como Nueva York y Filadelfia, en cuyos centros urbanos es prominente la actividad comercial) y otros negocios. Es

perceptible una exhibición de poder en fachadas de comercios y en sedes de grandes empresas. Pero esta exhibición tiene como finalidad principal la publicidad, lo cual refleja la diferencia entre las sociedades modernas y las antiguas en cuanto a la distribución de la riqueza. En las ciudades modernas, las personas no pertenecientes a la élite son la principal fuente de riqueza para las empresas, por lo cual el centro urbano está dedicado a la publicidad y a proveer a ese público. En las ciudades antiguas, la élite, que controlaba el centro urbano, obtenía la mayor parte de sus ingresos de las rentas y la producción agrícola, por lo cual las prioridades para el uso de esa zona eran diferentes de las modernas.

Una mirada a un mapa urbano de Pompeya revela que, aunque algunas áreas tenían una mayor concentración de grandes casas que otras, esas mansiones estaban generalmente diseminadas por toda la ciudad. Esto sugiere la existencia de un modelo patronal de segundo nivel en la ciudad grecorromana: se trataba de un conjunto de pequeñas redes locales de patronato, cada una controlada por un miembro de la élite (o, en el caso de redes muy pequeñas, por alguien no perteneciente a la élite pero razonablemente acomodado). El clásico punto de comparación para esto sería el estudio de Jacques Heers sobre la división de las ciudades medievales italianas en barrios casi siempre dominados por las casas de jefes de clanes (Heers, 1977, pp. 146-154). Dominic Perring utiliza los datos de Heers para apuntar a un posible vínculo entre “los lazos como de clan entre *familia* y *clientela*” y la habitual mezcla de casas de ricos y pobres en las ciudades romanas (Perring, 1991, p. 284). En realidad, la comparación se podría hacer con mayor seguridad sin la arriesgada analogía entre clan y clientela. La dominación y el patronato por parte de la élite demostrados por Heers tienen que ver, generalmente, con la gente del barrio, no solo con los miembros del clan que lo controla.

Particulares indicios relativos a la existencia de redes de patronato zonal dentro de las ciudades son ofrecidos por el estudio de Henrik Mouritsen de los miles de *programmata* – apoyos a candidatos para elecciones locales– hallados en paredes de Pompeya. Hace un mapa de sus ubicaciones y descubre dos patrones con arreglo a los lugares donde están situados *programmata* para determinados pares de candidatos. El patrón más notable es una preferencia por las vías principales, donde los *programmata* serían vistos más frecuentemente. Hay también un claro patrón secundario, según el cual algunos candidatos están más representados en determinadas partes de la ciudad. En algunos casos se conocen las casas que los candidatos habitaron realmente y salta a la vista que esos candidatos se hallan especialmente bien representados en las proximidades de ellas (Mouritsen, 1988, pp. 50-56, 69, figs. 4-8). Como dice Mouritsen, es difícil conocer el motivo que hay detrás del emplazamiento de cada uno de los *programmata*. Pero la influencia patronal parece una explicación especialmente probable respecto a la utilización preferencial de las paredes de

ciertas zonas para determinados candidatos.

Nuestro modelo patronal de trazado de una ciudad grecorromana opera en dos niveles. En el nivel de ciudad como conjunto, ese modelo hace que el trazado urbano cuente con un área de exhibición de la élite, que es el centro urbano, dedicado a honrar a los patronos de la ciudad. Alrededor se encuentra el resto de ella, y su población forma la base clientelar de esos patronos. Incluso las personas que individualmente no son clientes de ningún miembro específico de la élite forman parte del grupo clientelar colectivo de la ciudad. Porque esta recibe beneficios como la celebración de juegos públicos, que distintos miembros de la élite pagan por turno. A cambio, la ciudad les dedica inscripciones honoríficas (de lo cual resulta, irónicamente, que los ediles se van homenajando unos a otros). En el nivel de barriada, el modelo patronal opera considerando la ciudad como un conjunto de pequeñas redes de patronato, típicamente dominada cada una por una mansión importante.

Como cualquier modelo, este toma unos cuantos aspectos fundamentales y forja conceptos con ellos. Las ciudades grecorromanas tenían muchos más aspectos, algunos de los cuales podían estar relacionados con el patronato. Un ejemplo de ellos son los templos. En el modelo patronal encajan los templos de dos modos. Primero, sirviendo como grandes monumentos honoríficos para los patronos humanos que costean su fundación y mantenimiento; el patrono aporta el dinero necesario para su construcción y luego, al sostener económicamente el culto, proporciona el beneficio de la mediación en relación con los dioses como patronos externos. Segundo, representando la influencia de los patronos divinos, que reciben culto en los templos a cambio de su favor. El recinto del templo recuerda a la gente el patrocinio de los dioses y de la élite.

El modelo patronal y varios tipos de ciudad

Además de explicar algunas características del trazado de una típica ciudad grecorromana, el modelo patronal ofrece algunas sugerencias respecto a las variaciones en el trazado de tipos significativos de ciudad.

Roma: de ciudad republicana aristocrática a ciudad palaciega

La construcción por Nerón de la descomunal Domus Aurea, que se extendía por el centro de Roma, podemos entenderla como un intento de convertir la urbe, en lo atinente al patronato, de un tipo de ciudad en otro. Tradicionalmente, el centro de Roma —el foro y sus alrededores—

había sido una zona destinada a la exhibición de la élite romana como un todo. Desde la perspectiva del patronato se podría designar a aquella Roma como una *ciudad republicana aristocrática*. Este es, de hecho, el modelo que hemos descrito hasta ahora de la típica ciudad grecorromana. La élite aristocrática costeaba edificios y juegos y recibía honores en el foro. Los integrantes de la élite aristocrática eran los patronos de la ciudad.

Aunque esa estructura urbana republicana quedó erosionada por los planes de construcción que llevaron a cabo los primeros emperadores, todavía estaba significativamente presente. Pero se puede considerar que Nerón, reemplazando gran parte del centro de Roma con un vasto conjunto de edificios magníficos, transformó la urbe en una ciudad palacial. En este modelo urbano, el área central dedicada a honrar a la élite pasa a honrar a un solo gobernante. Un gran palacio domina el área central. Otras formas de homenaje convergen también en esa sola figura. Por decirlo en términos de patronato: el trazado urbano expresa el mensaje de que *el gobernante es el patrono*.

Tras la muerte de Nerón, los emperadores Flavios demolieron gran parte de los edificios por él erigidos, dejando a Roma más en consonancia con su ideología republicana. Aun así, durante el tiempo que Roma estuvo bajo el gobierno de los emperadores, la zona central reflejó en medida ascendente el solo patronato de cada uno de ellos.

Atenas, la ciudad griega clásica

La ciudad griega clásica tenía una ideología de independencia. En lo tocante al trazado urbano, ese espíritu estaba representado especialmente por el hecho de que la ciudad se hallaba dotada de murallas y de una acrópolis. Esta era la cumbre fortificada de una colina situada intramuros. Su capacidad para ofrecer seguridad en caso de un ataque procedente del exterior contribuía a mantener en gran medida la autonomía de la ciudad. La presencia de murallas y de una acrópolis en el trazado de una ciudad expresaba este mensaje: *Nosotros no tenemos patronos externos*. Atenas, Tesalónica y muchas otras ciudades griegas entraban en esta categoría³. La ciudad griega clásica constituye probablemente un origen no desdeñable del trazado en cuadrícula que caracterizó a muchas urbes del siglo primero. Aparte de lanzar una señal general sobre la capacidad para “civilizar” el ambiente, este tipo de trazado representaba en cierta medida el espíritu democrático: *Aquí no hay patronos*. La estructura urbana es desarrollada racionalmente, en vez de hacerla crecer en torno a un palacio u otros edificios de la élite (tanto para el rechazo del patronato como para la presencia de él en Grecia, véase Millett, 1989).

La colonia romana

Una forma particular de trazado en cuadrícula era el específicamente romano, dispuesto en torno a las encrucijadas del *decumanus maximus* y del *cardo maximus*. Este patrón, prevalente sobre todo en las colonias, tenía connotaciones militares, por haberse originado en el trazado de los campamentos legionarios. Esta disposición era parte de un patrón más amplio de elementos específicamente romanos, que llegaron a ser utilizados en diversas partes del Imperio. Muchos de esos elementos imitaban la ciudad de Roma. El más notable era la presencia de un foro, sobre todo cuando evocaba la posición de la colina Capitolina. En Roma, los templos de los tres dioses más importantes –Júpiter, Juno y Minerva– se alzaban en esa colina, delante del foro. En Filipos, el templo de esta tríada capitolina de dioses miraba al foro desde la colina que lo dominaba. En Ostia, a falta de colina, se erigió el templo sobre una plataforma elevada, construida frente al foro. El mensaje de este diseño urbano en colonias romanas era: *Roma es nuestra patrona*.

La ciudad caracterizada por su templo

Finalmente, otro tipo de urbe era la *ciudad caracterizada por su templo*. En ella, un gran templo dominaba el área central u otro lugar prominente. Este trazado urbano representaba este mensaje: *Esta deidad es nuestra patrona*. Y este mensaje llevaba implícito otro, que era fundamental para el estatus y la economía de la ciudad: *Nosotros somos los mediadores de esta deidad*. La élite local controlaba el acceso a los beneficios que esa deidad pudiera otorgar. En el caso de un importante centro de culto, como Éfeso o Jerusalén, la gente acudía al templo central desde ciudades distantes, aportando honra e ingresos sustanciales.



Templo de Júpiter, Juno y Minerva en el foro de Ostia.

La ciudad preindustrial de Sjoberg

Este análisis de tipos de ciudad nos permite comentar, en términos de patronato, el clásico modelo de Gideon Sjoberg de la *ciudad preindustrial*, conocido por estudiosos del Nuevo Testamento, sobre todo a través del innovador uso de él en relación con el evangelio de Lucas (Rohrbaugh, 1991). Sjoberg estudió los modelos urbanos de una nutrida gama de culturas preindustriales. Y encontró con frecuencia un patrón en el que el área central de residencia de la élite, dotada de un palacio y un templo, estaba separada por un muro del resto de la ciudad, que a su vez estaba dividida físicamente en varias secciones, con determinadas zonas relacionadas frecuentemente con oficios específicos (Sjoberg, 1960, pp. 91-103). Desde la perspectiva de nuestro modelo patronal de estructura urbana, esta es una forma muy marcada de *ciudad palacial* (con el templo presumiblemente subordinado al palacio). El gobernante era el único patrono. Además, su patronato se extendía más bien exclusivamente a la élite, que vivía con él en el área central. A diferencia de lo que ocurría en el modelo grecorromano, los miembros de la élite no ejercían el patronato sobre otros grupos de la población local.

Las consistentes barreras físicas atestiguan la debilidad de los vínculos patronales con la parte de la población no perteneciente a la élite y, a la inversa, la debilidad de los vínculos de lealtad de esa parte de la población con respecto al gobernante y al resto de la élite. Las barreras físicas entre grupos de la población no privilegiada reemplazan una de las sutiles funciones del sistema patronal. Las barreras limitan la capacidad de la población mayoritaria de formar un grupo trabado y, así, la posibilidad de que suponga una amenaza para la élite. El patronato hace lo mismo. Construye un sistema social en el que los vínculos de carácter vertical, entre ricos y pobres, son más fuertes que los existentes entre los pobres. En un sistema patronal robusto, los pobres tienden a no actuar unidos como clase. Esta forma de sistema social responde al modelo descrito por E. Gellner de “Estado agroalfabetizado”, en el que la élite jerárquica gobierna “comunidades horizontalmente aisladas de productores agrícolas” (Gellner, 2006, pp. 9-10, fig. 1; aplicado a ciudades en Morris, 1991, pp. 46-47 y fig. 6).

El modelo de Sjöberg está basado en una variedad de culturas, por lo cual no es extraño que ciudades típicamente grecorromanas difieran marcadamente de él. Desde un punto de vista histórico-cultural, las ciudades grecorromanas podían alejarse bastante de la norma. Ellas fueron los principales centros de producción de escritos neotestamentarios. Hay, sin embargo, textos del Nuevo Testamento donde encontramos ciudades que responden más bien al modelo de Sjöberg. Probablemente se reflejan en varias parábolas de Jesús donde poderosos gobernantes mantienen dominadas a sus poblaciones. El estudio de Richard Rohrbaugh muestra cómo se puede aplicar provechosamente el modelo de Sjöberg a esos textos.

Seguidores de Cristo corintios y un modelo patronal de estructura urbana

En el capítulo 16 de Romanos se menciona a unos cuantos corintios y se indica algo sobre sus situaciones sociales. Una variedad de circunstancias son tenidas en cuenta también en 1 Corintios. Algunos estudiosos, especialmente John Chow (1992), han considerado esta carta en relación con cuestiones de patronato. Pero, si tomamos textos de 1 Corintios que explícita o implícitamente sitúan a los seguidores de Cristo corintios en varios lugares de la ciudad y luego consideramos esos lugares en relación con nuestro modelo patronal de estructura urbana, veremos surgir algunas nuevas posibilidades interpretativas.

Vamos a aplicar a Corinto nuestro modelo patronal general para la estructura de una ciudad grecorromana. Corinto era una colonia de Roma y, en cierta medida, encaja en nuestro modelo patronal más específico de *colonia romana*, en que elementos de la estructura urbana

(especialmente el trazado en cuadrícula, correspondiente a la fundación colonial en el año 44 a. C., y edificios prominentes como la Basílica Juliana) atestiguan que toda la ciudad, incluida la élite, tenía con Roma una relación clientelar. La consideración de este modelo afectará a nuestro enfoque de un solo escenario relativo al consumo de lo inmoldado a los ídolos en 1 Corintios, capítulos 8-10. Ahora bien, no debemos exagerar la importancia de este modelo para entender Corinto. El efecto de la identidad colonial de Corinto en su estructura urbana es bastante ambiguo. Por ejemplo, aunque el foro ocupaba un espacio formado por la cuadrícula trazada al producirse la colonización, los edificios del foro estaban alineados de manera diferente. Todavía quedaban en pie construcciones monumentales griegas, originarias de la época clásica de Corinto (saqueada por los romanos en el año 146 a. C.). Además, incluso algunos edificios romanos de época posterior estaban más alineados con arreglo a las estructuras griegas que según la cuadrícula colonial (Romano, 2005). En lo tocante al trazado, se puede hacer alguna matización sobre el efecto de Roma como patrona única de la ciudad, ya que los puntos de referencia culturales de Corinto fueron objeto de cierta consideración por sus dominadores. En muchos aspectos, Corinto se asemeja más a las ciudades grecorromanas en general que a una típica colonia romana como Filipos o a las muchas fundaciones coloniales en el oeste del Imperio.

Los corintios de Romanos 16

Tres de los corintios mencionados en el capítulo 16 de la Carta a los Romanos pueden ser relacionados sin mucha dificultad con nuestro modelo patronal. Febe, *diakonos* de la iglesia de Cencreas y *prostatis* (bienhechora) de muchos, entre ellos el mismo Pablo (Rom 16,1-2), es presumiblemente patrona de una zona del barrio portuario occidental de Corinto, a unos diez kilómetros del centro de la ciudad. Similarmente, Gayo, de quien dice Pablo: “En cuya casa me hospedo, y en la que se reúne toda la iglesia” (16,23), debió de tener una residencia considerablemente grande y sustanciales recursos económicos, y también parece haber sido patrono de una zona de Corinto.

Como hemos visto, esto no significa que Febe y Gayo fueran necesariamente (acaso ni probablemente) miembros de la élite, en el sentido de estar a la altura de los grandes patronos de la ciudad de Corinto. Por ejemplo, el ebanista pompeyano bien podía ejercer algún patronato de bajo nivel y alquilar una casa lo suficientemente amplia para permitir la reunión de unas pocas decenas de personas (no debían de ser más las que acogía Gayo cuando se reunía en su casa “toda la iglesia” de Corinto). Su acción patronal debía de ser bastante limitada. En cambio, la residencia de al lado, en Pompeya, era la Casa de Menandro, cuyo propietario pertenecía a la clase senatorial y probablemente era casero y patrono del ebanista. Si en algunos casos un artesano de buena posición llegaba a funcionar como patrono, lo sería

de un grupo limitado de personas dentro de un barrio, más que de un barrio entero. En realidad, una de las funciones principales de ese patrono de bajo nivel sería servir de mediador para el acceso a un patrono miembro de la élite de quien el artesano era cliente.

El capítulo 16 de Romanos no sugiere que Febe y Gayo pertenecieran a la élite, pero sí da a entender que cada uno de ellos estaba en el centro de alguna pequeña red de patronato. La indicación que hace Pablo de su posición social podía tener como fin demostrar a los oyentes romanos el éxito del Evangelio, al presentarlo como ganando terreno en Corinto entre personas más o menos pertenecientes a la clase acomodada.

Erasto, el *oikonomos* (tesorero) de la ciudad (Rom 16,23), ha sido objeto de un largo debate respecto a si era o no de la clase alta o si es el personaje atestiguado por la arqueología, Erasto el Edil, que costeó un pavimento en la ciudad de Corinto en el siglo I d. C. (para diversas posiciones en ambos debates, véase Clarke, 1993, pp. 46-56, y Meggit, 1998, pp. 135-141). Independientemente de la respuesta que se dé a estas cuestiones, podemos concebir al Erasto de Romanos 16 en relación con el trazado urbano. Mientras que Febe y Gayo eran probablemente patronos de barriada, Pablo relaciona a Erasto con el centro de la ciudad. Un seguidor de Cristo es presentado como responsable de algún tipo de cargo concerniente a la ciudad en su conjunto. El movimiento de Cristo ha logrado penetrar en el centro urbano. Es curioso que Pablo apunte hacia este aspecto. Posibles analogías son sus anuncios a los filipenses de que el Evangelio se ha difundido “entre todo el pretorio” (Flp 1,13) y de que hay seguidores de Cristo en “la casa del César” (4,22), seguramente esclavos y libertos imperiales. Una probable función de estos anuncios es animar a los filipenses a soportar los sufrimientos que puedan sobrevenirles a causa de su fe: el Evangelio puede subsistir y prosperar hasta en los lugares más centrales del Imperio. La referencia al cargo de Erasto podía tener, entre otras, la finalidad de infundir confianza a los oyentes de la Carta a los Romanos.

El recurso a los jueces de Corinto (1 Cor 6,1-11)

En 1 Cor 6,1-11, Pablo critica a los corintios seguidores de Cristo que pleitean entre ellos. Pero, sorprendentemente, no los critica por ser creyentes que litigan contra creyentes. Escribe Pablo: “Cuando uno de vosotros tiene un pleito contra otro, ¿cómo se atreve a llevar la causa ante los jueces injustos y no ante los santos?” (1 Cor 6,1). Aquí lo esencial es quién juzga. En lo que respecta al trazado urbano, los miembros de la iglesia corintia van al centro de exhibición de la élite, donde el asunto será juzgado en una de las basílicas u otro de los edificios que circundan el foro. Esta es la zona patronal de la élite urbana. Yendo allí a buscar resoluciones judiciales para sus disputas, los seguidores de Cristo se ponen bajo el patronazgo

de miembros de la élite, como jueces, abogados y jurados.

Pablo rechaza la implicación estructural. Hasta el seguidor de Cristo de posición más humilde es más idóneo que alguien ajeno a la iglesia para adoptar el modo patronal de resolver la disputa (1 Cor 6,4-5). Pablo se desentiende de la estructura social de la ciudad y apela a una estructura mayor, la del universo. En los tribunales del universo en su conjunto, la asamblea de los seguidores de Cristo está en el centro del sistema. Ellos, y no la élite social del siglo primero, actuarán como jueces del mundo y hasta de los ángeles (1 Cor 6,2-3).

Lugares donde se come lo inmolado a los ídolos (1 Cor 8–10)

En 1 Cor 8–10, Pablo trata sobre una cuestión planteada por los corintios, relativa al consumo de animales sacrificados a los ídolos. Geográficamente, considera tres escenarios. Primero, hay gente “sentada a la mesa en un templo de ídolos”. Es probablemente la misma situación que la descrita en 1 Cor 10,21 como “participar de la mesa de los demonios”. Segundo, hay gente que compra la carne en el mercado, presumiblemente para comerla en casa (1 Cor 10,25). Tercero, hay gente que es invitada por un infiel a comer, supuestamente en casa de él (1 Cor 10,27).

El primer escenario es el que más inquieta a Pablo. Le preocupa la gente que participa en comidas celebradas en templos grecorromanos (1 Cor 8,1.7.10; 10,19-22). En lo tocante a nuestro modelo patronal de trazado urbano, ocurre una de estas dos cosas: o bien la gente va al foro y sus inmediaciones a participar en comidas religiosas organizadas a nivel municipal, o asiste a comidas en recintos de templos situados fuera del centro, como la parte baja de la colina Acrocorinto u otros lugares de los alrededores de la ciudad (para los templos de Corinto, véase Bookidis, 2005). En ambos casos hay un doble patronato, aunque las formas específicas difieren un tanto.

El doble patronato es el formado por uno o más humanos y una deidad. Para una comida cultural en el centro urbano, los participantes se ponían implícitamente bajo el patronato de la élite local. Por lo general había una persona que corría con los gastos de la fiesta. Pero esto se hacía usualmente como parte de los compromisos contraídos de manera tácita al acceder a un importante cargo municipal, por lo cual existía también la impresión de que la comida era un acto cívico. En las comidas culturales en el centro urbano, el dios que era visto como patrono divino del evento tendía a ser uno estrechamente vinculado a la identidad de la ciudad. Para la colonia romana de Corinto, esto significaba sobre todo la familia imperial o dioses como la Tríada Capitolina o la misma Roma. Por haberse puesto con su asistencia bajo el patronato del dios en cuestión, los participantes no solo expresaban fidelidad a una deidad, sino también a

Roma como potencia supervisora de carácter divino. Obviamente, no debemos exagerar la importancia del compromiso expresado de ese modo, pero ir al centro urbano a participar de una de las comidas cívico-religiosas implicaba al menos un compromiso simbólico con el patronato de la élite local, con las deidades en cuestión y con Roma en cuanto poder divino gobernante (cf. Chow, 1992, pp. 147-157).



Templo de Isis en Pompeya.

La otra posibilidad es que el grupo criticado comiese en uno de los templos situados

alrededor de la ciudad. En este caso debemos pensar en redes patronales más limitadas. Cada uno de esos templos podía ejercer un patronato significativo, aunque reducido a una zona de la ciudad. La deidad que, en cierto sentido, era vista como la anfitriona de la comida podía ser considerada también la patrona de esa zona. Quizá sea útil imaginar el área correspondiente a una de esas deidades patronales como una *ciudad-templo*, solo que de menor extensión.

En cualquiera de ambas situaciones, los seguidores de Jesús que participaban en comidas culturales en Corinto se situaban, al menos simbólicamente, bajo patronato humano y divino. Pablo se sentía en la obligación de desaprobar la segunda, aunque su reacción respecto a la cuestión de los pleitos en el capítulo 6 significa que también abrigaba preocupaciones con respecto a la primera.

En cuanto a comer carne del templo comprada en el mercado, nada se podía objetar sobre cuestiones de patronato. Pese a que con frecuencia los edificios de los mercados ostentaban inscripciones dedicatorias que recordaban a la persona que había costado la construcción, iríamos demasiado lejos si dijésemos que quienes compraban en el mercado estaban bajo el patronazgo de esa persona. Por otro lado, no parece probable que la carne fuera anunciada como procedente del templo de una determinada deidad, aunque parte de esa mercancía tuviera su origen en lo sobrante de las inmolaciones efectuadas en un templo con motivo de una de las comidas culturales. Fuera del templo, la carne dejaba de tener que ver con el patronazgo de la deidad. De hecho, Pablo invita abiertamente a desechar escrúpulos de este tipo: “Del Señor es la tierra y todo lo que contiene” (1 Cor 10,26, citando Sal 24,1). Si hay un patrono en la provisión general de carne, es Dios, y no una deidad grecorromana a la que la carne pueda haber sido ofrecida.

Para algunos miembros de la iglesia de Corinto, la ocasión más probable de ser invitados a comer en casa de un “infiel” (1 Cor 20,27) les vendría de tenerlo como patrono. La invitación sería, pues, un beneficio patronal otorgado al cliente. Esta práctica era un elemento tradicional del patronato romano. Los clientes con los que se tenía esa clase de consideración solían ser personas acomodadas entre la población no perteneciente a la élite. Esto significa que la mayor parte de los seguidores de Cristo estarían excluidos, por ser demasiado pobres. Comer en casa de un patrono de barrio no suponía incurrir en culpa por el consumo de lo inmolado a los ídolos. Pablo se muestra tranquilo con respecto a esas comidas (1 Cor 10,27). Esto podría significar también que no le parece mal que los seguidores de Cristo sigan aceptando ese patronato menor de no creyentes; después de todo, en los relatos evangélicos, Jesús y sus discípulos aceptan invitaciones a comidas con toda clase de personas. Como única objeción, Pablo se refiere a la posibilidad de que alguien señale como procedente del templo la carne ofrecida por el anfitrión. El seguidor de Cristo debe entonces rechazarla (1 Cor 10,28). Ahora bien, hasta donde puedo ver, no hay aquí ninguna cuestión de patronato.

“Cuando os reunís en asamblea...” (1 Cor 11,17-34)

Nuestro ejemplo final es el problema de las comidas comunitarias, al que se refiere Pablo en 1 Cor 11,17-34. Desde la innovadora obra de Jerome Murphy-O'Connor se han estudiado mucho las realidades concretas de esta situación, como si se desarrollase en el contexto de una casa romana (Murphy-O'Connor, 2002; Horrell, 2004). Esa obra es muy estimable y revela una serie de puntos donde las normas estructurales y conductuales de la familia grecorromana habrían planteado dificultades a una comunidad socialmente mixta en la que sus miembros comieran juntos.

Nuestro modelo sugiere que podemos llevar esto adelante un paso más. La nota geográfica implícita es aquí el lugar de la reunión (1 Cor 11,18). El grupo de seguidores de Cristo acude desde muy diversos puntos de la ciudad a un determinado lugar. Quien los recibe en su casa tiene en ella, obviamente, suficiente espacio para darles acomodo. Esto hace verosímil que ese anfitrión sea patrono de una zona local. Si ese es el caso, la conducta que Pablo critica resulta fácilmente explicable. Aunque el patronato implicaba entrega de beneficios –como la aportación de una comida– entre patrono y clientes, la relación estaba basada en una desigualdad estructural. Si un patrono participaba en una comida con clientes, lo normal era que tal reunión prandial reflejase esa desigualdad. Los patronos dejaban de serlo por lo general desde el momento en el que no se les sirviese comida en mayor cantidad y calidad que a los clientes. Y esa desigualdad se hacía más pronunciada porque la necesidad del patrono de proyectar su estatus iba más allá de los participantes en una comida. La red patronal podía extenderse a varias manzanas de casas. Para conservar su posición, el patrono necesitaba mantener relaciones de estatus apropiado. La oposición de Pablo a la diferenciación social en lo tocante a las comidas comunitarias podía causar problemas en el mantenimiento de relaciones patronales, tanto con creyentes como con otras personas de la red patronal. Las instrucciones de Pablo harían que esas reuniones dejarasen de ser ocasiones para la demostración de desigualdad estructural, la clase de desigualdad que era, y es, inherente al patronato.

Lectura adicional

Bookidis, Nancy, “Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E.”, en D. Schowalter y S. J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005, pp. 141-164.

Horrell, David G., “Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre”: *NTS* 50 (2004) 141-164.

Oakes, Peter, *Reading Romans in Pompeii: Paul's Letter at Ground Level*, SPCK/Fortress, Londres y Minneapolis 2009.

Rich, John, y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*, Routledge, Londres 1991.

Saller, R., "Patronage and Friendship in Early Imperial Rome: Drawing the Distinction", en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, Londres 1989, pp. 49-62.

¹ Nos referimos en este caso al patronato tal como lo definen las ciencias sociales, no los textos antiguos: los escritores romanos pertenecientes a la élite nunca habrían hablado de patronato activo a ese nivel. Para más consideraciones acerca de la Casa de Pansa, véase Oakes (2009).

² En otros puntos de la ciudad había elementos de exhibición con los que la clase superior podía mostrar de manera especial su munificencia, como templos o teatros.

³ Esto resultaba irónico en el caso de Tesalónica, porque las murallas y la acrópolis habían sido construidas por un rey helenístico. Sin embargo, excepciones como esta prueban la importancia de la ideología. Los reyes macedonios estaban muy helenizados y deseosos de participar en la vida griega como griegos. Dotar a las ciudades de elementos característicos de una ciudad griega independiente era una clara expresión de su ideología helenística.

La economía antigua y el Nuevo Testamento

David A. Fiensy

¿Por qué hay un capítulo acerca de la economía antigua en un libro sobre el Nuevo Testamento? Porque la economía afecta a casi todos los aspectos de la vida (familia, religión, comunidad, trabajo, salud, política). Además, en el Nuevo Testamento hay numerosas referencias directas y alusiones. Los estudiosos se están dando ahora cuenta de que no podemos entender el Nuevo Testamento sin prestar atención al tema económico.

Pero es un tema demasiado amplio para abordar con él un estudio general de los escritos neotestamentarios. Se podría escribir con provecho sobre la economía en las epístolas o en el Apocalipsis. Mas, para los fines de este capítulo, lo haremos en relación con el ministerio de Jesús en la Baja Galilea. Así daremos a nuestro estudio más unidad y, al mismo tiempo, abordaremos lo que viene siendo un creciente debate. ¿Se asemejaba el antiguo sistema económico al de las modernas sociedades capitalistas occidentales? ¿Reinaban unas condiciones económicas que conducían a los campesinos a la inanición o, por el contrario, la Baja Galilea era tan próspera que el auge económico mantenía a todos a flote? ¿Criticó Jesús el antiguo sistema económico? No nos es posible responder de manera categórica a estas preguntas, pero podemos ofrecer información sobre la que sacar conclusiones. Volveremos sobre estas tres cuestiones al final del capítulo.

Vamos a dividir este estudio en dos partes. En la primera mostraremos aquella economía de manera panorámica. Es decir, describiremos su situación en el mundo mediterráneo y Palestina (Idumea, Judea, Samaría y Galilea). En la segunda dirigiremos la atención específicamente a la Baja Galilea y presentaremos y explicaremos nuestro modelo económico.

La economía antigua en general

El estudio de la economía tiene que ver con “la producción de bienes y servicios, su distribución entre los miembros de la sociedad y, finalmente, su consumo” (Beals y Hoijer,

1965, p. 450). En la economía se toman en consideración no solo las cosechas agrícolas y los artículos elaborados (recipientes de barro, por ejemplo), sino también el trabajo e incluso la distribución de la riqueza representada por todo ello. ¿Había un grupo privilegiado y otro situado en desventaja? Si se daba este caso, ¿cuál era el grupo favorecido?

Vienen a continuación tres subsecciones, en las que vamos a examinar la economía antigua en sus tres características principales: agraria, aristocrática (dirigida por un grupo político dominante) y campesina. Veamos tales características según este mismo orden.

Agraria

Lo primero que podemos decir sobre la economía antigua de las regiones mediterráneas y del Oriente Próximo es que era agraria. Esta observación es tan común como para estar fuera de discusión (Rostovtzeff, 1957, p. 270; Lenski, 1966; Finley, 1973; Bedford, 2005; Malina y Rohrbaugh, 1992, pp. 3-6; Oakman, 2008; Davies, 2008, p. 77). Una economía agraria se basa en la propiedad de la tierra y en la producción agropecuaria. Este hecho implica dos corolarios. Primero, las economías agrarias estaban un grado por encima de las economías basadas en la horticultura. Estas tenían capacidad para mantener solo pequeñas comunidades de hortelanos que utilizaban herramientas primitivas como la azada. Las economías agrarias cultivaban extensiones de terreno mucho mayores (con el arado) y podían mantener grandes ciudades. Segundo, el modo de aumentar la propia riqueza en una economía agraria era adquirir más tierra. No había mucho más en qué invertir. Se podía, sí, invertir en tráfico de mercancías/navegación, pero resultaba arriesgado. Lo culturalmente aceptable y económicamente menos azaroso era invertir en tierra. La gente trataba de obtenerla, y cuanta más, mejor. Una finca no demasiado extensa –digamos de ochenta hectáreas– podía hacer muy rico a su propietario.

La economía agraria estaba marcada por algunos rasgos comunes. Lenski (1966, pp. 192-210) enumera una docena de los más importantes, pero podemos resumirlos en tres. Primero, las sociedades agrarias estaban controladas por monarcas que ganaban y conservaban el poder gracias a sus ejércitos. Imponían su voluntad sobre sus súbditos (y se enriquecían) habitualmente mediante la fuerza bruta. Por ello, este tipo de economía producía casi siempre también cierto tipo de realidad política. Segundo, a causa de los adelantos técnicos, la división del trabajo y la mejora del comercio se llegaron a producir más alimentos de los que se necesitaban para subsistir; la mayor parte de la riqueza generada por esos excedentes pasaba a engrosar el caudal de los gobernantes. Tercero, la abundancia alimentaria permitió la existencia de comunidades urbanas y aumentó la población en general. En la mayoría de las sociedades agrarias, aproximadamente una décima parte de la población vivía en centros

urbanos; el resto lo hacía en pueblos pequeños dedicados a las labores del campo (Lenski, 1996, p. 200; Mann, 1986, p. 264; Saller, 2005, p. 236; Fiensy, 1997, p. 235; Malina y Rohrbaugh, 1992, p. 7).

Aristocrática

Las antiguas sociedades agrarias tendían a estructurarse en torno a dos grupos, dadores y perceptores, y correspondían principalmente a imperios gobernados por una clase aristocrática. J. H. Kautsky define a la aristocracia como aquellos que, aunque no trabajan directamente las tierras, se benefician de lo que ellas producen controlando los excedentes de los campesinos (1982, pp. 79-80). Los aristócratas no desarrollaban trabajo físico y generalmente ni siquiera residían en sus explotaciones agrarias. Más bien, como propietarios absentistas, vivían en ciudades y se hacían pagar rentas e impuestos de los campesinos según un sistema que Jesús reflejó en la parábola de Mc 12,1-8. Ese texto habla de un propietario absentista que, habiendo plantado una viña, la arrienda a unos labradores para que la trabajen y a su tiempo recojan el fruto. Llegada la época de la vendimia, el propietario envía a sus siervos para recibir su parte (usualmente, desde un tercio hasta la mitad de la cosecha). Pero los labradores, en vez de darles nada, maltratan a los siervos. Evidentemente, están resentidos contra el propietario, pensando que llevan una vida demasiado miserable como para encima pagar la renta.

El número de aristócratas era siempre pequeño en las sociedades agrarias. La mayor parte de los historiadores estiman que solo el uno por ciento de la población pertenecía a esa clase (MacMullen, 1974, p. 89). Los excedentes no eran lo suficientemente abundantes para que aumentase el número de personas ricas. Ese porcentaje significa que la Baja Galilea, con unos 175.000 habitantes, tendría entre 1.500 y 2.000 aristócratas. Casi todas –si no todas– esas personas vivían en Séforis o Tiberíades, las dos ciudades principales. En Séforis han sido excavadas algunas de sus casas (Fiensy, 2007, pp. 39-40).

Algunos aristócratas controlaban en el Imperio romano enormes extensiones de tierras de cultivo. Nos han llegado referencias, por ejemplo, de una finca en Egipto que medía unas 30.500 hectáreas y de otra en España, esta ya absolutamente descomunal, de unas 109.260 hectáreas (Finley, 1973, p. 99; MacMullen, 1974, p. 38; Hitchner, 2005, p. 213). Como es obvio, estas explotaciones requerían una muy numerosa mano de obra y producían cosechas ingentes para sus propietarios/controladores. Sin embargo, la mayor parte de aquellos aristócratas no tenían, naturalmente, fincas superiores a unos cientos de hectáreas.

También Palestina contaba, sin duda, con grandes propiedades (Fiensy, 1991, pp. 21-73).

Pero ¿había tierras de producción tan extensas específicamente en la Baja Galilea (la zona comprendida entre Nazaret, en el sur, y el extremo norte del mar de Galilea), de donde procedía Jesús? Hasta ahora, los indicios arqueológicos dicen que no (Fiensy, 2007, p. 43). Pero datos suministrados tanto por la literatura como por la arqueología llevan a pensar que en la Gran Llanura, justo al sur de Nazaret, existían grandes fincas tres siglos antes del nacimiento de Jesús. Él no tenía más que dirigir la mirada hacia la Gran Llanura desde el borde de los montes de Nazaret para ver algunas de esas vastas explotaciones.

Quizá la observación de ellas le brindó material para muchas de sus parábolas. Como ya hemos mencionado, la parábola de Mc 12,1-8 se refiere a una viña con labradores que la tienen en arrendamiento, un propietario absentista y varios siervos enviados a cobrar la renta. Para poder mantener a varios labradores, la viña debía tener una extensión considerable (Hengel, 1968, pp. 1-39). Lucas (16,1-12) habla de deudas de cien medidas de aceite y cien cargas de trigo, que habrían requerido explotaciones de al menos una extensión media para producirlas (Herz, 1928, pp. 98-113). A la misma conclusión se puede llegar con respecto a la parábola de los talentos (Mt 25,14-30; Lc 19,11-27), la parábola de los deudores (Lc 7,41-43; Mt 18,23-34) y la parábola del siervo implacable (Mt 18,21-35). Estas parábolas hablan de grandes cantidades, que implican mucha riqueza. En la economía antigua era posible hacerse rico como mercader, pero la inmensa mayoría de las personas acaudaladas lo eran por su condición de propietarios de bienes raíces. Tener gran riqueza solía ser equivalente a tener grandes fincas.

También otras parábolas sugieren vastas propiedades. La parábola del rico necio (Lc 12,16-21), por ejemplo, habla de un rico propietario que acumula grano de manera que recuerda noticias de Josefo (*Vita* 71-72, 119) sobre los graneros del César en la Alta Galilea y el granero de la reina Berenice en la Gran Llanura. Lc 17,7 se refiere a quien tiene un siervo labrando para él. Mt 20,1-15 presenta el caso de un propietario que tiene tanta tierra como para contratar muchos jornaleros que la trabajen. Lc 12,42-43 hace referencia a un hombre rico que pone a un siervo suyo al frente de su hacienda. Mt 23,24-40 habla de una explotación agrícola que requiere el trabajo de varios siervos. Por último, Lc 15,11-32 presenta una finca en la que trabajan jornaleros y esclavos. Claramente, Jesús tenía conocimiento de lo que sucedía en esas grandes propiedades, pero los arqueólogos no han encontrado indicios de su existencia en la Baja Galilea misma.

Campesina

Otra manera de describir las sociedades agrarias es hacerlo poniendo en el centro no el Imperio y sus élites, sino la clase que constituía el mayor número (90%) de sus habitantes: el

campesinado. Hablamos de “agricultores cuyos excedentes eran transferidos a la clase dominante, que los utilizaba para reforzar su estándar de vida y distribuir el resto entre sectores sociales ajenos a las actividades agrarias” (Wolf, 1966, pp. 3-4).

Los campesinos y las élites gobernantes veían la tierra y su trabajo de maneras muy dispares. Para la clase gobernante, sus tierras y los campesinos representaban ingresos económicos (Wolf, 1966, p. 13); para los campesinos, la tierra y el trabajo eran los medios de mantener a sus familias, y no un simple negocio del que sacar el máximo provecho (De Ste. Croix, 1981, pp. 210-211; Redfield, 1956, pp. 27-28). Los campesinos trabajaban para subsistir. No pretendían hacerse ricos ni vivir confortablemente. Querían poder alimentarse: nada más que esto.

Los campesinos cultivaban sus tierras como unidades familiares (cuando eran dueños o arrendatarios del suelo trabajado). Los que estaban ligados a un trozo de tierra lo estaban también a su familia. Pero cuando perdían esa propiedad –situación muy dura en una sociedad agraria, a menos que se conociese un oficio– tendían a perder también los lazos familiares. Los jornaleros y los esclavos agrícolas eran, pues, los que mayor peligro corrían de caer en la miseria. La tierra significaba para el campesino lazos familiares, además de garantía de subsistencia.

Todas las sociedades campesinas han estado marcadas –y todavía lo están– por la bifurcación radical de un pequeño grupo de aristócratas situado frente a la masa de agricultores. Los aristócratas consideran sus impuestos y rentas como algo que les es debido; los campesinos, en cambio, como cargas adicionales que pesan sobre su trabajo y su tierra (Fiensy, 1991, p. vii). No resulta extraño, por tanto, que las protestas campesinas fueran habituales. En Egipto, por ejemplo, los papiros refieren que, frecuentemente, los campesinos hacían huelga y amenazaban con trasladarse a otro lugar a causa de trato injusto recibido, mientras que los propietarios los amenazaban e incluso pegaban para obligarles a permanecer en sus tierras. (Rostovtzeff, 1992, pp. 76, 80, 85). En Siria hay inscripciones que atestiguan una situación bastante similar: los agricultores arrendatarios son forzados a pagar más renta de la acordada, reclaman ante un funcionario y son golpeados y torturados por haber presentado la demanda (De Ste. Croix, 1981, pp. 241ss).

Los excedentes agrarios, extraídos de los campesinos en rentas e impuestos, mantenían a los ricos en su acostumbrado estilo de vida y alimentaban también grupos sin tierra como los comerciantes, los artesanos y los jornaleros, muchos de los cuales vivían en las ciudades. Desde el punto de vista de los campesinos, la vida consistía en el continuo reto de conjugar las exigencias de los poderosos respecto a sus producciones agrarias con las necesidades propias y de sus familias (Wolf, 1996, p. 15). Una mejora en los medios técnicos y en los

métodos de cultivo les reportó un pequeño aumento en los excedentes, que también acabó devorado por los poderosos y por la despiadada clase gobernante.

La Baja Galilea

Para ayudarnos a visualizar la economía antigua con especial referencia a la Baja Galilea en la primera mitad del siglo I d. C., vamos a presentar un modelo. Este modelo, que usaremos como una representación heurística del sistema económico, está basado en el de John K. Davies (2005, p. 150), que pone el acento en el flujo de bienes y servicios como la clave para entender el modo como funcionaba la economía. La dirección de los flujos y el volumen relativo de estos (véanse las flechas en la figura 1) nos informan rápidamente de cómo era ese funcionamiento. Especialmente revelador es el flujo unidireccional, o la reciprocidad desigual. Nótese, por ejemplo, la dirección única del flujo entre los pueblos y el templo de Jerusalén, y el flujo descompensado (reciprocidad desigual) entre los pueblos y Antipas, el tetrarca o gobernador de Galilea. En otras palabras, los pueblos campesinos no recibían nada de carácter económico a cambio de sus diezmos al templo de Judea. Similarmente, por las rentas e impuestos pagados a Antipas y otros aristócratas, los campesinos no recibían más que algún servicio, como protección, en una reciprocidad que probablemente ellos consideraban muy desigual.

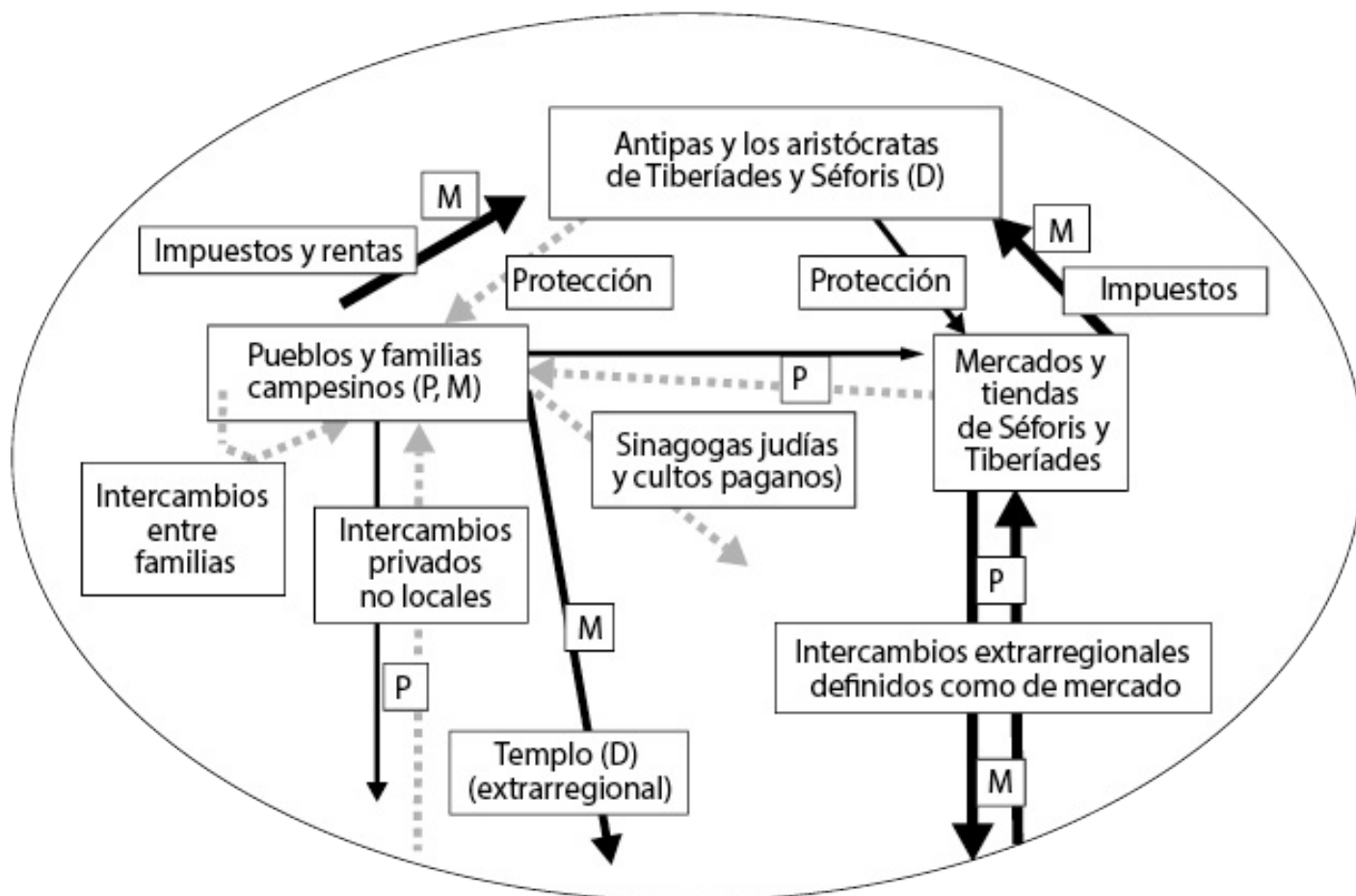


Figura 1. Organigrama del movimiento de recursos en la Baja Galilea, siglo I a. C. (según Davies, 2005, p. 150).

El modelo

Nótese, en primer lugar, que el organigrama encerrado en el óvalo pretende representar la Baja Galilea como una unidad económica. La Baja Galilea constituía un sistema económico por razones políticas y geográficas. Políticamente, se hallaba bajo el control del tetrarca Antipas. La economía no estaba divorciada de la política en el mundo antiguo, puesto que el líder político se enriquecía personalmente con la economía y tenía el control sobre ella. De ahí que en sociología se utilice a menudo la denominación “economía política” en relación con economías antiguas (Hanson y Oakman, 2008, pp. 99-129).

Geográfica y topográficamente, la Baja Galilea se diferencia de la Alta Galilea (la región que se extiende desde el extremo norte del mar de Galilea hasta el Líbano). La Alta Galilea, más montañosa y apartada, conoció en la antigüedad un mayor aislamiento; mientras que la Baja Galilea, por sus condiciones más propicias para los desplazamientos, mantuvo una

actividad comercial más vigorosa.

Adviértase, en segundo lugar, la multiplicidad de relaciones económicas que tenía un pueblo medio de campesinos. Estos podían comerciar con los miembros de otros grupos familiares o con paisanos suyos (“intercambios entre familias”), en lo que podríamos considerar permutas equilibradas de bienes y servicios. Permutarían, por ejemplo, una cesta de higos por una de cereal, o una jarra de aceite de oliva por una herramienta artesanal. También podían hacer ese tipo de trueques fuera del pueblo (“intercambios privados no locales”) o en los “mercados y tiendas de Séforis y Tiberíades”, ya fueran productos agrarios u objetos de artesanía. Gracias a unas excavaciones arqueológicas, dos pueblos de la Baja Galilea están siendo conocidos ahora como notables exportadores de cerámica corriente. Similarmente, otros dos pueblos producían y comercializaban recipientes de piedra en elevado número. Esa comercialización podía hacerse en mercados de la Baja Galilea, como los de Séforis y Tiberíades, o en centros “extrarregionales”. Por ejemplo, cerámica manufacturada en Kefar Hananya ha sido encontrada en pueblos y aldeas del Golán (Fiensy 2007, p. 51).

Los campesinos estaban obligados también a enviar diezmos, primicias y dinero de impuestos al templo de Jerusalén. No recibían nada (en el sentido material) a cambio de ese flujo de bienes. Pero, como apunta Davies (2005, p. 142), hay flujos “de carácter no físico” que desempeñan un papel en la economía. Por ejemplo, la persona que dona una considerable cantidad de dinero a un pueblo quizá reciba a cambio solo un flujo no físico de honor. Pero el honor puede hacer muy rentable el gesto de la donación. Por eso, es probablemente erróneo (¡y hasta etnocéntrico!) afirmar que a los galileos les irritaba tener que mandar diezmos al templo de Jerusalén. Al emitir ese juicio se pasa por alto el valor inmaterial del flujo de bendición que partía del templo en dirección al pueblo. De todos modos, he optado por no representar en el modelo los flujos inmateriales.

Por último, los campesinos estaban obligados a pagar una parte de su producción al tetrarca o al propietario absentista. Se debate respecto a cuánto ascendía el impuesto de Antipas, pero, si lo situamos alrededor del doce por ciento, seguramente no estaremos lejos de acertar. Lo que los agricultores arrendatarios pagaban a los arrendadores oscilaba desde la cuarta parte hasta la mitad de las cosechas (Fiensy, 1991, pp. 81, 99). A cambio (nótese la diferencia en el ancho de las flechas), el pueblo de campesinos recibía de su tetrarca y de otros jefes aristócratas lo que he abreviado como “protección” (término empleado en Davis, 2005, p. 150). Con este término me refiero a varios servicios estatales, como leyes, paz, ritos, ceremonias e incluso consejo médico (Edwards, 1992, p. 62). ¿Era un intercambio equilibrado? Dudo que los campesinos lo entendiesen así, pero en cualquier caso ellos no podían hacer nada para modificarlo (cf. Lenski, 1966, p. 206).

Cuatro detalles del modelo necesitan explicación. Primero, obsérvese el diferente ancho de las flechas. A mayor ancho, mayor volumen en el flujo de bienes y servicios. Los diferentes “anchos de banda” (expresión de Davies) ponen, pues, de manifiesto intercambios descompensados, como el que se producía entre los campesinos y la aristocracia, recién descrito. Los anchos más gruesos representan los flujos mayores (a los mercados, a los aristócratas); las flechas continuas algo más delgadas indican un flujo menor (por ejemplo, al templo); las flechas continuas aún más finas son para intercambios privados, y las flechas discontinuas representan los flujos menores.

Segundo, los puntos marcados con una “M” indican lo que Davies llama “motores”. Los motores son impulsos o motivaciones que mantienen el flujo. Pienso en cuatro de ellos: 1) El deseo de acumular riqueza, que impulsaba a la aristocracia. Los miembros de esta querían más tierra, más excedentes agrarios, más grandes mansiones y más bienes de lujo. La parábola de los talentos/minas, recogida en Mt 25,14-30 y Lc 19, 12-27, ilustra muy bien sobre este motor. En el relato (los detalles varían un tanto de Mateo a Lucas), el siervo que no hizo producir lo que le había sido entregado se justifica diciendo que sabe que su amo (por ejemplo, el aristócrata propietario absentista) es un hombre duro, que exige beneficio (Mt 25,24; Lc 10,21). A los aristócratas los impulsaba la voluntad de acrecentar su patrimonio. 2) El deseo de los campesinos de proporcionar medios de subsistencia a sus familias. Ello les llevaba a intensificar su trabajo para obtener una mayor producción. El ruego “el pan nuestro de cada día dánoslo hoy” (Mt 6,11, Lc 11,3) encierra, pues, verdadera ansiedad”. Su pan de hoy y de mañana no estaba del todo asegurado. 3) Otro motor era el deseo de los que operaban en los mercados de hacer negocio cambiando bienes de una clase por los de otra o por dinero (monedas). 4) Hay que mencionar, finalmente, la devoción de parte del pueblo judío por su lugar sagrado, el templo jerosolimitano. Esa devoción mantenía el flujo de bienes hacia Jerusalén.

El tercer detalle que hay que explicar del modelo es la “P” de lo que Davies llama las “puertas”. Estas son “impedimentos contra el rápido flujo e intercambio de recursos, bienes y servicios” (Davies, 2005, p. 151). En la economía de la Baja Galilea durante la primera parte del siglo I d. C., las puertas serían la tecnología y los métodos agrícolas. En otras palabras, los primitivos modos de trabajar la tierra y los rudimentarios instrumentos para hacerlo debían de limitar la productividad del suelo. Respecto a los métodos es bastante ilustrativa la parábola del sembrador (Mc 4,1-9; Mt 13,1-9; Lc 8,4-8). El sembrador simplemente arroja la semilla de manera descuidada, por lo cual parte de ella cae en suelo improductivo; luego, otra parte considerable es comida por los pájaros, y al final solo un poco de ella logra germinar. Otra puerta la tenía aquella economía en los medios de transporte (a lomos de animales) de los productos. El buen samaritano era un pequeño comerciante que llevaba mercancía sobre su

asno (Lc 10,34) para negociar con ella en Jericó. Pero un asno podía acarrear una carga bastante limitada, y la distancia entre los mercados imposibilitaba comerciar cada día. Por otro lado, también podríamos ver puertas en los diversos gravámenes. Mas impuestos, como los que pesaban sobre el transporte (véase Leví en Mc 2,14) o sobre la tierra, no eran puertas en el sentido económico, puesto que forzaban el flujo de bienes, por más que los campesinos pudieran temerlos y detestarlos. Sociológicamente hablando, los impuestos eran motivo de angustia, pero desde el punto de vista económico prestaban su servicio.

El lector verá también algunas “D”. Con ellas se alude a los depósitos, que eran lugares de acumulación de recursos y de atesoramiento. Davies admite que también los campesinos pobres podían atesorar, aunque fuera muy limitadamente (guardando, por ejemplo, unas pocas monedas en un hueco excavado en el suelo de su casa), pero los principales depósitos de recursos eran los controlados por los templos y por las minorías gobernantes. Por eso, en el modelo, los depósitos aparecen relacionados con Antipas y los aristócratas de Galilea y con el templo de Jerusalén. Jesús pronunció una parábola sobre un aristócrata que construyó un gran depósito en el que juntar todo su trigo y demás riquezas (Lc 12,13-21). Este relato recuerda el granero que, según Josefo (*Vita* 119), tenía la reina Berenice en el pueblo de Besara (= Beth Shearim), situado en el ángulo noroeste de la Gran Llanura. El mismo autor indica que la reina poseía (en el año 67 d. C.) en esa parte de Galilea varios pueblos (más las tierras adyacentes a ellos), en los que había recolectado el cereal que tenía acumulado en Besara. Como Berenice era descendiente de Herodes el Grande, ese granero y las grandes explotaciones que lo abastecían quizá fuesen herencia de él. ¿Es posible también que Jesús tuviese al rey Herodes en mente al hablar del ávido acumulador de riqueza, a quien Dios esa misma noche iba a reclamarle la vida? Que Jesús desaprobaba el afán de atesorar (y, por tanto, los depósitos) se ve también en su advertencia a los discípulos contra ese tipo de conducta (Mt 6,19-21; Lc 12,33-34).

Nótese, por último, la importancia de los intercambios comerciales, a juicio de Davis. Este destaca los intercambios de los campesinos con gente de su mismo pueblo, los intercambios de los pueblos con los mercados principales (para nosotros, Séforis y Tiberíades) y los intercambios de los principales centros de la región con mercados de fuera de ella. Aunque algunos historiadores dudan en afirmar la existencia de una economía de mercado en la Baja Galilea (Oakman, 1998, pp. 84-97; Horsley, 1996, pp. 66-87), yo acepto esta característica, sobre todo a la luz de recientes hallazgos. Unos arqueólogos han revelado que por lo menos cuatro pueblos –Kefar Hananya, Kefar Shikhin, Belén de Galilea y Kefar Reina– producían y comercializaban artículos para el resto de la Baja Galilea y para otros territorios.

La cerámica de Kefar Hananya y Kefar Shikhin era bien conocida a través de fuentes rabínicas (*m. Kel.* 2,2; *b. B.M.* 74a; *b. Sab.* 120b). Ahora, los arqueólogos han demostrado –

como dijimos unos cuantos párrafos más arriba– que el pequeño pueblo de Kefar Hananya, situado en el límite entre la Alta y la Baja Galilea, exportaba su cerámica corriente a localidades de bastantes kilómetros más al norte, incluso hasta el Golán. Aseguran, además, que el setenta y cinco por ciento de las piezas de alfarería corriente halladas hasta ahora (ollas) fueron fabricadas en Kefar Hananya y que el quince por ciento de las vasijas de almacenamiento descubiertas en Séforis procedían del cercano pueblo de Shikhin. Las vasijas de allí representan la mayoría de las piezas de este tipo encontradas en Galilea (Fiensy, 2007, p. 51). El procedimiento por el que se ha llegado a estas conclusiones es el llamado análisis por activación neutrónica. Esta prueba científica permite a los arqueólogos determinar el contenido químico de la arcilla empleada en la cerámica. La arcilla de numerosas las piezas descubiertas en pueblos y ciudades de Galilea indica que mucha de la cerámica procedía de la zona de Kefar Hananya y que la mayor parte de grandes las vasijas se fabricaron en el pueblecito de Shikhin (a solo kilómetro y medio de Séforis).

Además, otras excavaciones arqueológicas en la Baja Galilea han dejado al descubierto dos canteras –una en Belén de Galilea (muy cerca de Séforis por el suroeste) y la otra en Kefar Reina (muy cerca de Séforis por el este). Estas localidades eran las mayores productoras de vasos de piedra. Recipientes de este material se han hallado en diversas partes de Galilea, en una docena de pueblos y ciudades (Fiensy, 2007, 51-52).

Las conclusiones que se suelen sacar de estos descubrimientos son: 1) las ciudades, con su gente acomodada, no debían de explotar a los campesinos que vivían en los pueblos, sino que más bien les daban la oportunidad de vender sus productos y de mejorar así su situación económica; 2) los pueblos no solo tenían producción agropecuaria, sino también industrial, por lo cual se supone que los efectos socioeconómicos de la creciente comercialización fueron mayormente positivos. Algunos arqueólogos creen que esa comercialización en ascenso dio origen a una prosperidad sin precedentes en la Baja Galilea.

Los economistas, sin embargo, recomiendan cautela. Un clásico es el análisis de Karl Polanyi de la transformación de una economía de subsistencia en una economía de mercado (Polanyi, 1944). Mucho de lo que este autor escribió tiene que ver con la “Gran Transformación” que aconteció en Europa durante la revolución industrial, pero sus ideas arrojan considerable luz sobre el período que nos ocupa.

Polanyi señala que el paso de las sociedades de una economía de subsistencia a una de mercado tiene consecuencias económicas y sociales. Económicamente, “el motivo de la subsistencia es sustituido por el de la ganancia” (*ibíd.*, 41). Al principio, este cambio puede parecer beneficioso, pero ¿y si el mercado empieza a pagar por los géneros menos de lo que valían cuando eran negociados en intercambio directo? Ahora se está a merced del precio que

en cada momento el mercado determine para los géneros y para el trabajo: “Una economía de mercado... es una economía dirigida por los precios del mercado y solo por ellos” (*ibíd.*, p. 43).

Puede darse la ironía de que en realidad llegue a peligrar la subsistencia. Polanyi declara que en las sociedades tradicionales (“primitivas”) el hambre no era un peligro, salvo que toda la comunidad la padeciese al mismo tiempo, pues siempre se podía contar con la ayuda de parientes y vecinos (a los que, llegada la ocasión, había que devolver el favor): “No se moría de inanición en sociedades situadas en la zona marginal de la subsistencia” (*ibíd.*, 163). Pero puesto que, como hemos dicho, una economía de mercado paga por los bienes y por el trabajo lo que el mercado dicta en cada momento, en ciclos de depresión el trabajo puede estar devaluado, si es que se llega a encontrar (cf. Lenski, 1966, p. 206). Esta situación aparece reflejada en una de las parábolas de Jesús (Mt 20,1-16), en la que los jornaleros tienen que vender su trabajo en el mercado cada día, pero muchos no encuentran quien se lo dé.

Aparte indica Polanyi los efectos sociales de la adaptación de la economía al mercado. El aumento en el prestigio de los mercados tiende a desvalorizar instituciones y creencias tradicionales, como la familia, los lazos vecinales, las creencias (1944, p. 163). Todo tiene ahora un precio de mercado, y esos antiguos valores se cotizan más bien a la baja.

¿Cómo estaba de avanzada la economía de mercado en la Baja Galilea en tiempos de Jesús y Antipas? Pienso que había empezado a avanzar por el camino del que habla Polanyi, pero sin haber llegado aún muy lejos. A mi juicio, las dificultades estaban ya surgiendo, aunque sin causar todavía una “Gran Transformación” –por usar la expresión de Polanyi–, sino solo una transformación pequeña (de hecho, nunca ni en lugar alguno hubo una gran transformación en la antigüedad). No existe ningún indicio de transformación socioeconómica tan radical en la primera mitad del siglo I d. C. Cabe, sin embargo, la posibilidad de que el cambio se acentuase más tarde en la medida suficiente para contribuir a que se intensificase el deseo de guerra en el año 66 (Fiensy, 2002). Si bien la economía antigua nunca conoció una transformación semejante a la causada por la revolución industrial, de cuando en cuando experimentó tensiones, aunque fueran de carácter más suave.

A Jesús se le atribuyen palabras de reproche dirigidas a líderes religiosos, a veces escribas, a veces fariseos, por su afán de que se les salude en las plazas (de mercados). ¿Causaba la irritación de Jesús, al menos en parte, el hecho de que en los mercados de Séforis y Tiberíades se abusaba de los campesinos? En vez de ayudarles a mejorar su situación, quizá los líderes se recreaban en su elevada posición social y se desentendían de la injusticia que tenían delante de las narices.

Conclusiones

Volvamos ahora a nuestras preguntas iniciales. ¿Se asemejaba el antiguo sistema económico al de las modernas sociedades capitalistas occidentales? No, el sistema antiguo era agrario y no industrial. Estaba basado en la esencial división de su sociedad en aristócratas y campesinos. Lleva, por tanto, a confusión interpretar las referencias económicas del Nuevo Testamento desde una perspectiva moderna (cf. Morris y Manning, 2005, p. 21).

¿Reinaban unas condiciones económicas que condujesen a los campesinos a la pobreza, incluso a la inanición? No, no hay indicio alguno de que la economía en la Baja Galilea causase graves trastornos sociales¹. El sistema, sin embargo, iba en contra del campesino, al que le era difícil sobrevivir, y no digamos prosperar, en aquel mundo económico. Con todo, no vemos que durante la época de Jesús y Antipas hubiera grandes tensiones en la vida económica del campesino medio. Posiblemente se produjeron después, justo antes de la guerra de 66-73 d. C.

¿Era tan próspera la Baja Galilea que el auge económico mantenía a todos a flote, por así decir? No se daba exactamente esa circunstancia. Había una economía animada. Los bienes circulaban, como indica el modelo. Aquella sociedad agraria estaba desarrollando, además, mercados animados para recipientes de cerámica y de piedra fabricados localmente. Pero la comercialización, al crecer con el tiempo, puede volverse contra el trabajador individual, poniendo en peligro su subsistencia y las instituciones tradicionales que vertebran su vida. Posiblemente, al campesino medio le fueran las cosas mejor que a los del resto de Palestina en tiempos de Jesús y Antipas. Pero el día de Galilea estaba aún por llegar.

¿Critizó Jesús el antiguo sistema económico? Criticó no tanto el sistema como a aquellos que dominaban el sistema: los aristócratas. Recordemos los siguientes dichos:

¡Qué difícil será que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios!

(Mc 10,23 par.; *Evangelio de los nazarenos*;
Pastor de Hermas, novena parábola, 20,1-4)

Le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el Reino de Dios.

(Mc 10,25 par.)

Al hablar de los ricos de una manera tan crítica, Jesús se estaba refiriendo a los mil quinientos o dos mil aristócratas que vivían en Séforis y Tiberíades. No dijo nada, que sepamos, sobre el sistema en sí, pero fue muy severo con quienes lo controlaban.

Lectura adicional

Davies, Kohn K., “Linear and Nonlinear Flow Models for Ancient Economies”, en J. G. Manning e I. Morris (eds.), *The Ancient Economy: Evidence and Models*, Stanford University Press, Stanford 2005.

———, “Hellenistic Economies”, en G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Fiensy, David A., *Jesus the Galilean: Soundings in a First Century Life*, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2007.

Groh, Dennis, “The Clash Between Literary and Archeological Models of Provincial Palestine”, en D. R. Edwards y C. T. McCollough (eds.), *Archaeology and the Galilee*, Scholar Press, Atlanta 1997.

Jensen, Morten H., *Herod Antipas in Galilee*, Mohr Siebeck, Tubinga 2006.

Oakman, E. Douglas, “The Archaeology of First-Century Galilee and the Social Interpretation of the Historical Jesus”, en SBL Seminar Papers 33, Scholars Press, Atlanta (GA) 1994, pp. 220-221.

———, *Jesus and the Peasants*, Matrix, The Bible in Mediterranean Context, Wipf and Stock, Eugene (OR) 1998.

Overman, J. A., “Jesus of Galilee and the Historical Peasant”, en D. R. Edwards y C. T. McCollough (eds.), *Archaeology and the Galilee*, Scholar Press, Atlanta (1997).

¹ Esta conclusión está a medio camino entre otras opiniones contrapuestas. Algunos aducen que el endeudamiento era la norma para los pobres y que en su situación de deudores eran objeto de una “brutal compulsión y opresión” (Hanson y Oakman, 2008, p. 13; Oakman, 1994, 1996, 2008). Otros mantienen que Galilea prosperaba económicamente y que se estaba formando una “sociedad igualitaria” (Overman, 1997, pp. 67-73; Groh, 1997, pp. 29-37; Jensen, 2006, p. 258).

Pureza, suciedad, anomalías y abominaciones

Ritva H. Williams

En los evangelios encontramos personas poseídas por espíritus impuros (Mc 1,26-27; 5,1-20), leprosos que suplican ser dejados limpios (Mc 1,40; Mt 8,2; Lc 5,12) y controversias entre Jesús y los fariseos sobre comer sin lavarse las manos (Mc 7,1-22; Mt 15,1-20). Para llegar al fondo de estos y otros muchos relatos del Nuevo Testamento necesitamos entender el fenómeno de las normas de pureza en cuanto expresiones sistemáticas y simbólicas de la identidad y los valores fundamentales de un grupo. Este capítulo presentará un modelo de pureza e impureza tomado de la antropología transcultural como marco para interpretar el debate sobre comer sin lavarse las manos de Mc 7,1-23.

Pureza e impureza

El revolucionario libro de Mary Douglas *Pureza y peligro*¹ demuestra que la preocupación por las cuestiones de pureza e impureza no es expresión de impulsos humanos primitivos ni de inclinaciones psicológicas infantiles. Esta autora empieza por definir la “suciedad” como una “cuestión de lugar”. Sostiene que la idea de “suciedad” es la consecuencia de

un conjunto de disposiciones con arreglo a un determinado orden y la contravención de ese orden. La suciedad, pues, nunca es algo aislado. Donde hay suciedad, hay un sistema. La suciedad es subproducto de un ordenamiento y clasificación de materia, por cuanto el ordenamiento implica rechazar elementos inapropiados.

(Douglas, 2007 [1966], p. 44)

Su punto de vista es que la actividad humana de ordenar y clasificar experiencia crea “suciedad” entendida como materia fuera de lugar. Todos los grupos sociales del pasado y del presente practican esa actividad; es un fenómeno humano transcultural que produce sistemas específicos de pureza solo diferentes en los detalles (*ibíd.*, p. 43).

Desarrollando el trabajo de Douglas, Neyrey explica la pureza relacionándola con la actividad humana en general y con las normas específicas que ella misma produce. En un nivel abstracto, la pureza tiene que ver con el proceso genérico de ordenar, clasificar y evaluar personas, lugares, cosas, tiempos, acontecimientos y experiencias, de modo que cada una de esas realidades ocupe el lugar y tiempo que le corresponde. Lo que está en su lugar es puro; lo que no lo está es impuro o “sucio”. Este proceso da origen a sistemas y normas de pureza específicos que proporcionan a los miembros de los grupos sociales mapas conceptuales de la realidad para discernir si algo es aceptable o inaceptable y cuándo, y qué hacer cuando se da el segundo de estos dos casos (Neyrey, 1986b, pp. 91-92). Así pues, las normas de pureza israelitas, judías y paleocristianas son casos particulares de la actividad genérica llamada “pureza”.

Para entender el concepto de suciedad como materia fuera de lugar, consideremos si un dormitorio está “limpio” o “sucio”. ¿Cómo lo sabemos? En una casa, un dormitorio limpio es aquel en el que la cama está hecha; la ropa, recién lavada y planchada, en los cajones o colgada en el armario; la ropa sucia, en el cesto; los libros, colocados en la estantería; los juguetes, en la caja destinada a guardarlos; la alfombra, recorrida por la aspiradora, etc. En un dormitorio limpio, cada uno de sus elementos tiene un lugar designado y está en él. Si no se dan las condiciones mencionadas –lo que sucede la mayoría de las veces en los cuartos de los adolescentes–, el dormitorio está sucio y hay que proceder a limpiarlo. Ello supone devolver cada cosa a su sitio y quitar todo lo que no debe estar allí, como el barro dejado por las botas (o un corazón de manzana y un papel de caramelo). Realizada esta tarea, el cuarto está limpio de nuevo.

Otro modo de concebir la pureza es relacionarla con lo que es bueno, adecuado y oportuno en una situación, un momento o un lugar determinados. Una persona o un objeto pueden ser puros, limpios o adecuados en una situación, pero impuros, sucios o inadecuados en otra. El barro de las botas, que era suciedad en el dormitorio, puede dejar de serlo para devenir tierra y nutriente para las petunias en el jardín. Un hombre sudoroso no está “sucio” mientras se encuentra al aire libre realizando un trabajo manual en un día de calor, pero lo estará si en esas condiciones se presenta en una casa como invitado. En mi adolescencia, no era aceptable ir a clase en pijama, pero ahora parece que sí lo es, a juzgar por ciertos atuendos que se les asemejan. La distinción entre puro e impuro, apropiado e inapropiado, está en la visión del que mira, siempre condicionada culturalmente, siempre susceptible de cambio y siempre, por ende, cuestionable.

Consideremos lo siguiente. ¿Qué hace “sucio” a un anciano poco aseado? ¿Es su falta de aseo regular o su conducta inapropiada? ¿Qué hace “sucio” a un chiste subido de tono? ¿Es el contenido, la audiencia o el momento y el lugar en que se cuenta? ¿Qué hace “sucias” ciertas

palabras? ¿Las palabras mismas, el contexto en que se usan o tal vez el que las pronuncia? ¿Cuándo, dónde o con quién puede ser apropiado emplear palabras “sucias”? ¿Por qué hay ciertas funciones corporales consideradas “sucias”, incluso “groseras”, cuando tienen lugar en público, pero son perfectamente normales, naturales y saludables? La pregunta que en el fondo plantea cada uno de estos ejemplos es qué es socialmente aceptable para determinadas personas en determinadas circunstancias.

Muchas de las normas de pureza que, sin que nos demos cuenta, conforman nuestra vida diaria son relativamente intrascendentes (por ejemplo, utilizar un *kleenex* en vez del dorso de la mano para limpiarse la nariz). Otras, en cambio, dan pábulo a profundas reflexiones y suscitan un encendido debate moral, ético y teológico. “¿Es niño o niña?”, suele ser la primera pregunta que se formula cuando uno llega al mundo. Esperamos poder establecer la diferencia entre los dos sexos principalmente sobre la base de la apariencia física. Pero el sexo de una persona lo constituye algo más que la apariencia exterior y emerge de un complejo proceso de desarrollo cromosómico, genético y hormonal. En ocasiones, la persona es intersexual, al tener elementos de ambos sexos. Un individuo cromosómicamente masculino (XY) puede ser incapaz de procesar andrógenos (hormonas masculinas) y tener por eso apariencia femenina, incluso en los genitales externos. ¿Es ese individuo niño o niña, hombre o mujer? ¿Debe ser intervenido médica o quirúrgicamente para ayudarlo a entrar en una de las dos categorías? Y si lo es, ¿debe basarse esa intervención en el sexo cromosómico o en el sexo genital aparente?

Situaciones como esta plantean la cuestión de las anomalías, es decir, de experiencias que hacen borrosas y confusas las categorías y líneas divisorias que los grupos sociales utilizan para determinar dónde se supone que debe estar cada persona y cada cosa. Las anomalías pueden suscitar muy variados estados anímicos, como compasión, curiosidad, incomodidad, repugnancia y hasta horror. Las que despiertan fuertes sentimientos de repugnancia y aversión pueden ser catalogadas como abominaciones (Malina, 2001, p. 166). Considere el lector cómo podría reaccionar al ver a una mujer con la cabeza afeitada, a un hombre que llevase un vestido femenino o a una persona cuyo sexo no se pudiese determinar mediante ningún indicio visual ni auditivo. ¿Cuáles serían sus sentimientos frente a individuos que cometen actos violentos en una pista de *hockey*, en un centro comercial, en una zona de combate o en un centro de día?

Bruce J. Malina (2001, pp. 169-170) explica a grandes rasgos cinco modos en los que los grupos sociales manejan las anomalías. 1) Las élites o los líderes de opinión pueden optar por una interpretación de la realidad, desviando así las anomalías de la atención pública. Con el establecimiento del canon del Nuevo Testamento, la Iglesia primitiva eliminó de su discurso ciertas ideas acerca de Jesús, como las que se encuentran en el ebionismo y en el gnosticismo, tildándolas de heréticas. 2) Las anomalías se pueden controlar físicamente apartando de la

sociedad, de manera permanente o temporal, a aquellos que las presentan, como en el caso de las personas lo bastante peligrosas como para “merecer” la ejecución, el exilio, la prisión o la cuarentena. 3) Los grupos, mediante claras normativas, recalcan lo que es socialmente aceptable, para evitar personas, cosas y comportamientos anómalos. Las leyes que prohíben fumar en lugares públicos o el matrimonio entre individuos del mismo sexo entran en esta categoría. 4) Etiquetar de peligro público lo que es anómalo favorece la conformidad para excluirlo de un debate serio. En ciertos círculos, calificar una idea como “humanista” o “liberal” sirve para garantizar que será rechazada sin más. El mismo efecto tiene en otros grupos el uso de términos como “fundamentalista” o “evangélico”. 5) En contextos rituales, las anomalías pueden enriquecer el conocimiento o llamar la atención respecto a otros niveles de existencia. Algunos juegos de rol informáticos, por ejemplo, ofrecen espacios rituales que permiten a las personas, en determinadas situaciones, actuar de maneras como no podrían o querrían hacerlo dentro del mundo real.

En resumen: la pureza como proceso humano genérico tiene como fin crear sistemas específicos de normas de pureza culturalmente definidas que fijen “un lugar para cada persona y cada cosa, situando a cada persona y cada cosa en su lugar, y excluyendo debidamente las anomalías”.

Cuerpos sociales y físicos

Volvamos a la obra de Mary Douglas. En ella se nos recuerda que los sistemas de pureza son sistemas simbólicos cuyas normas de pureza son reproducidas fielmente en todo el orden social. Douglas subraya la centralidad del cuerpo humano como símbolo de la sociedad:

El cuerpo es un modelo capaz de simbolizar cualquier sistema limitado. Sus límites pueden representar cualesquiera otros que estén en peligro o sean precarios. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus diferentes partes y la relación entre ellas proporcionan una fuente de símbolos para otras estructuras complejas. Posiblemente no podremos interpretar los ritos concernientes a los excrementos, la leche materna, la saliva y el resto, a menos que estemos preparados para ver... los poderes y peligros de la estructura social reproducidos a pequeña escala en el cuerpo humano.

(Douglas 2007 [1966], p. 142)

La idea de Douglas es que el cuerpo del ser humano funciona simbólicamente como un microcosmos del grupo social. Entiende esta autora que cada cultura se sirve del simbolismo corporal selectivamente, en respuesta a sus propios peligros, problemas y contexto específicos

(*ibíd.*, p. 150).

Así como cada grupo social tiene límites externos, estructuras internas y márgenes, también los tiene cada cuerpo físico. El límite externo del cuerpo físico es su piel. Las normas de pureza que se centran en superficies y orificios corporales reproducen a menudo la preocupación de un grupo respecto al mantenimiento de su integridad política y cultural (*ibíd.*, 153; Neyrey, 1988a, p. 73). La vestimenta, una especie de segunda piel, es a menudo un indicador de ubicación social (Neyrey, 1988a, p. 72). ¿Qué valores y preocupaciones culturales son afirmados y reforzados mediante todos esos anuncios publicitarios de productos destinados a garantizar que el olor de nuestras axilas, nuestra boca y otras aberturas de nuestro cuerpo sea siempre limpio y fresco? Consideremos cómo las batas de hospital, que dejan al aire buena parte de la espalda del paciente, revelan lo que significa estar enfermo y hospitalizado.

Estructuras sociales internas jerárquicamente organizadas son reproducidas en la relación simbólica de partes corporales (Douglas, 2007 [1966], p. 78; Neyrey 1988a, p. 73). Incluso una investigación somera de cómo utilizamos las referencias al cuerpo en el habla común pone de manifiesto este simbolismo. La “cabeza” suele ser relacionada con el mando y la nobleza, al contrario que el vientre y el aparato genital. La mano derecha sugiere habilidad, por lo cual elogiamos a una persona llamándola “diestra”; en cambio, la mano izquierda es conectada con lo torpe incluso en el sentido moral, como indica la palabra “sinistro”. Todos queremos parecer a los demás personas con “corazón”, pero nos sentimos gravemente injuriados si nos equiparan al orificio anal. El uso de metáforas corporales para describir personas dentro de grupos, y grupos dentro de la sociedad, dice algo sobre su posición e importancia relativas dentro del sistema social.

Así como cada persona y cada cosa debe estar situada de manera clara y precisa en el lugar que propiamente le corresponde dentro del cuerpo social, los cuerpos físicos deben tener márgenes claramente definidos. “Demasiado” significa que algo rebasa el margen que tiene fijado para ocupar zonas que no le corresponden, como en el caso de una persona intersexual. Lo mismo es aplicable a individuos demasiado altos, demasiado gruesos, demasiado vocingleros, demasiado emotivos, etc. “Escaso”, también en relación con el cuerpo, se dice de algo –como la vista, el oído o la movilidad– que es falto, defectuoso (Neyrey, 1988a, pp. 73-74). La manera como son tratados los cuerpos físicos que rebasan sus márgenes revela mucho acerca de los valores e inquietudes de una cultura.

En suma, las reglas de pureza establecen límites externos, estructuras internas y márgenes, culturalmente específicos, que permiten a los miembros de un grupo dar sentido a su experiencia. Las normas de pureza que ordenan el cuerpo social son reproducidas en el cuerpo

físico, de manera que cada una refuerce los valores fundamentales del grupo.

Normas de pureza israelitas y judías

Como nos recuerda Carol Meyer, “la cultura religiosa en el Israel antiguo no era unitaria... durante gran parte del período –si no todo– de la Biblia hebrea no hubo una norma y práctica cultural generalmente aceptada” (Meyer, 2005, p. 13). De la pluralidad de voces religiosas surgieron en aquel Israel múltiples concepciones de la pureza. En cuanto a la impureza, la Torá reconoce diferentes categorías de ella: 1) impureza temporal contraída por contacto; 2) impureza interior duradera/permanente causada *a)* por ciertos pecados o *b)* por la ingestión de algo impuro². Cada uno de estos sistemas de pureza tiene su lógica y su simbolismo propios.

La impureza temporal resulta de la pérdida de fluidos corporales debido a procesos reproductivos como la menstruación, la eyaculación y el parto (Lv 12,1-8; 15,1-33), y proviene también de úlceras originadas por ciertas enfermedades (Lv 13,1-14,32) y de la muerte (Nm 19,10-22). Contraer impureza por estas causas es frecuentemente inevitable y a veces obligado. Todos los israelitas tienen el mandato de reproducirse (Gn 1,28; 9,7) y todos también, exceptuado el sumo sacerdote, el deber de enterrar a sus familiares fallecidos (Lv 21,1-4.10-15). Esas actividades, sin embargo, no son pecados ni hacen pecadores a quienes participan en ellas. Los cuerpos que destilan flujos, o tienen heridas, o están sin vida, son simplemente impuros y comunican su impureza a las personas o cosas que entran en contacto con ellos. Pero esa impureza es temporal y fácil de eliminar mediante ritos de purificación como baños y espera durante un tiempo prescrito. Mientras dure la impureza, la persona afectada no puede ser elegida para interactuar con Dios en el tabernáculo o templo. La lógica es la de la *imitatio Dei*: para acercarse a la deidad única, eterna, los seres humanos deben apartarse de aquello que los hace menos semejantes a ella, es decir, la reproducción y la muerte (Klawans, 2004, p. 2044). Fuera del espacio sagrado, contraer una impureza temporal no es un grave impedimento para relacionarse socialmente, salvo en el caso de los leprosos a los que les ha sido impuesto un aislamiento preventivo (Lv 11,45).

La impureza duradera/permanente deriva de ciertos pecados sexuales particularmente abominables (Lv 18,24-30), de la idolatría (Lv 19,31; 20,1-3) y del asesinato (Nm 35,33-34). Ningún baño ni sacrificio elimina esa clase de impureza no proveniente de contacto. Esos pecados sexuales, la idolatría y el asesinato son “abominaciones” (*to’evah*) que acarrearán una impureza más o menos permanente. Los culpables de ellas serán ejecutados por la comunidad (Lv 20,2.10-15; Gn 9,6 Nm 34,16-31) o arrancados del pueblo de Dios (Lv 18,29; 20,3-6). Esto último es entendido tradicionalmente como la pena de extirpación o exterminio impuesta

por la divinidad (Schwartz, 2004, p. 221, nn. 20-21). Tales abominaciones dejan tras sí un residuo que contamina la tierra y hace que esta vomite a quienes las cometen (Lv 18,24-25; 20,22; Nm 35,33); hacen además impuro el santuario, por lo cual incluso Dios termina por abandonar al pueblo (Lv 20,3; Ez 8-11). La lógica aquí es que los pecados individuales que rompen relaciones dentro de las familias, entre vecinos y con Dios tienen el poder de contaminar y destruir comunidades enteras.

Las normas israelitas relativas a animales puros e impuros revelan preocupación por la posibilidad de contraer tanto impureza temporal como impureza duradera/permanente. El contacto físico con cadáveres de ciertos animales, como cuadrúpedos y ocho especies de reptiles, acarrea una impureza temporal susceptible de ser eliminada con un baño y la espera del tiempo prescrito. Más significativa es la prohibición de comer animales impuros para el consumo, entre los que se cuentan, aparte de los recién mencionados, ciertas aves y cuantas criaturas pululan en las aguas y en tierra que son catalogadas como *sheketz*, es decir, detestables o abominables (Lv 11,10-20.23.41-45, pero *to'evah* en Dt 14,3). Ningún rito de purificación hay prescrito para eliminar la impureza que resulta de comer esas criaturas. Pero los textos conectan la ingestión de lo que es impuro con otras conductas que llevan a ser expulsado de la tierra (Lv 20,22-26; *sheketz* en Lv 11,10-12; *to'evah* en Dt 14,3). La lógica aquí es que la entrada de elementos extraños inapropiados o inaceptables en el cuerpo (social y físico) puede contaminar o destruir su cohesión e integridad internas.

Las disputas sobre la naturaleza de la pureza caracterizan el judaísmo del Segundo Templo (520 a. C.-70 d. C.). En el período persa, se utilizaba el lenguaje de la pureza para invalidar los matrimonios mixtos (Esd 9,1-10,44; Neh 13,23-31). Los sectarios de Qumrán abogaron por unas normas de pureza más estrictas que las practicadas en Jerusalén, ampliaron la lista de pecados vistos como fuente de contaminación interna y conectaron el pecado más estrechamente con la impureza por contacto. Debates entre fariseos y saduceos sobre pureza quedaron recogidos en la Misná (ca. 200 d. C.), la compilación de leyes orales y comentarios que provee de base al judaísmo rabínico. A partir de esos textos, Malina y Neyrey han producido las diversas representaciones gráficas del judaísmo primitivo que aparecen en sus publicaciones (por ejemplo, Neyrey, 1986a, pp. 67-69; 1988a, pp. 67-69; Malina 2001, pp. 170-180).

Los judíos no eran los únicos que en el Mediterráneo antiguo se interesaban por las cuestiones de pureza e impureza. A lo ancho del mundo grecorromano, la impureza por contacto resultante de nacimiento, muerte, enfermedad y relación sexual se consideraba incompatible con la presencia divina.

Refiere Herodoto: “En los santuarios no estaban permitidos los nacimientos, las

relaciones sexuales ni las defunciones”. Incluso ciertos vestidos, alimentos, armas o tipos de metal tenían allí el acceso restringido. En Roma, el celebrante estaba obligado a purificar al menos sus manos y pies y a llevar limpias las prendas de vestir... La gente no podía en Atenas penetrar en el ágora a menos que se hubiesen purificado simbólicamente en las vasijas lustrales puestas en las entradas.

(Harrington, 2001, p. 55)

Queda fuera del propósito de este capítulo explorar más en detalle los sistemas de pureza imperantes en las culturas mediterráneas de la antigüedad. Este breve esbozo tiene como objeto ofrecer un contexto para las discusiones sobre la pureza recogidas en el capítulo 7 de Marcos.

Marcos 7,1-22

El evangelio de Marcos es un documento interno de un grupo, escrito por y para seguidores de Jesús de la tercera generación pertenecientes a ese grupo, con el fin de ayudarles a comprender su propia experiencia. Así pues, este evangelio narra la historia de Jesús y de sus primeros seguidores sin perder de vista la comunidad marcana (Malina y Rohrbaugh, 2003, pp. 15-17). El cuidado del autor en traducir términos y frases arameos (por ejemplo, Mc 5,41; 7,34) para su público sugiere que este era predominantemente de lengua griega. Similarmente, el autor siente la necesidad de explicar los detalles de la “tradición de los antiguos” promovida por los escribas y fariseos de Jerusalén (7,3-4), lo cual permite situar su comunidad en la diáspora. El texto presupone conocimiento de la Septuaginta (una traducción griega de las Escrituras hebreas) y promueve ciertos valores y creencias, respaldado por aquellos textos antiguos. Las respuestas de Jesús a sus adversarios proporcionan a esa comunidad de la tercera generación un modelo que seguir cuando sus miembros se encuentren envueltos en discusiones similares y, también, la seguridad de que sus prácticas están firmemente enraizadas en las tradiciones de Israel, tal como enseñaron Jesús y su grupo.

Marcos 7,1-2 introduce la controversia y el asunto: algunos escribas y fariseos llegados de Jerusalén se aperciben de que discípulos de Jesús comen con manos “impuras”, es decir, no lavadas. El autor hace un inciso en los versículos 3-4 para explicar a su público la causa de que tal cosa llame la razón de los visitantes: “los fariseos y todos los judíos” se aferran a la tradición de los antiguos que requiere lavarse las manos antes de comer. Esa misma tradición prescribe bañarse cuando se vuelve del mercado, así como lavar vasos, jarros y bandejas. ¿Exagera Marcos al decir que “todos los judíos” siguen esa tradición? En realidad, no hay modo de comprobarlo, si bien la Misná hace una declaración similar: “Venid a ver hasta qué

punto la pureza ha florecido en Israel, porque ya todo el mundo toma sus comidas ordinarias en estado de pureza” (*Sab.* 13,1). Ciertamente, los fariseos y los esenios observaban esos ritos en el siglo primero. Y en el tiempo y el lugar de Marcos, el lavado de manos previo a las comidas debió de ser tan habitual entre los judíos como para que los seguidores de Jesús atrajeran su atención por no hacerlo (Harrington, 2001, p. 173).

A veces se ha presentado el sistema de pureza farisaico como interesado principalmente por la pureza de las superficies corporales (por ejemplo, Neyrey, 1988a, p. 77). Otros estudios ofrecen una idea más matizada. El análisis que realiza John Poirier de datos extraídos de los evangelios sinópticos, la Tosefta y el Talmud babilónico le llevan a la conclusión de que

los fariseos dividían el cuerpo en interior y exterior, y la importancia del lavado de manos era relacionada con el mantenimiento de la pureza en el interior. No lograrlo suponía, presumiblemente, echar a perder la propia práctica religiosa.

(Poirier, 1996, p. 233)

Por práctica religiosa entiende Poirier específicamente la oración y el estudio de la Torá. Afirma que el compromiso de los fariseos de tomar comida ordinaria en estado de pureza ritual surgió del deseo de no *ingerir* nada impuro (1996, pp. 226-227). La obra de Harrington sobre la santidad rabínica en el mundo grecorromano apoya la conclusión de que los fariseos se purificaban ritualmente para no contaminar su comida y evitar que entrase en su interior impureza alguna (2001, p. 173). Proporciona un paralelo transcultural de la India, donde los que salmodian los Vedas buscan un estado de pureza ritual antes de su recitación, bañándose y no comiendo carne (*ibíd.*, p. 150). El lavado de manos antes de la oración y del estudio de la Escritura está atestiguado en la *Carta de Aristeas*, documento del siglo II a. C. Allí es entendido como prueba de que los participantes no han hecho nada malo (Salyer, 1993, p. 147, n. 5); es decir, sus manos limpias exteriormente simbolizaban la pureza interior de sus corazones (cf. *Sal* 24,3-4). Si Poirier y Harrington están en lo cierto, la razón de tomar comida ordinaria en vajilla ritualmente purificada con manos ritualmente puras sería garantizar la pureza interna. Quizá creían que ese estado de pureza acrecentada les permitía relacionarse con la palabra divina en un nivel más profundo o intenso. En Marcos 7, el lavado de manos es una sinécdoque, un asunto que provoca fuertes reacciones emotivas, pero que es solo la parte de un todo más problemático (Neyrey, 1988a, p. 71; Salyer, 1993, p. 147). Esto se ve claramente en la pregunta planteada a Jesús: “¿Por qué tus discípulos no viven conforme a la tradición de los antiguos, sino que comen con manos impuras?” (*Mc* 7,5). Los escribas y fariseos consideran las manos impuras de los discípulos la prueba de que Jesús y su grupo son ajenos a esa tradición que identifica como judío (*Mc* 7,3). La controversia es sobre las líneas divisorias del pueblo de Dios, que determinan “quién está ‘dentro’ y quién ‘fuera’, quién es

puro y quién impuro, quién es leal y quién desleal” (Neufeld, 2000, p. 23). ¿Cómo saberlo con certeza?

Jesús responde agresivamente para desacreditar a los escribas y fariseos como portavoces del pueblo de Dios. Su cita de Is 29,13 va dirigida contra sus impugnadores. Los acusa de hipócritas que honran a Dios con sus labios, no con sus corazones, y que enseñan preceptos humanos como doctrina (Mc 7,6-7). Esta acusación inicial de Jesús marca un contraste entre los labios y el corazón, entre la puerta al interior del ser humano y el verdadero núcleo de ese interior. Como la piedad de los fariseos no brota de sus corazones, sino de sus labios, ellos enseñan solo preceptos humanos en lugar de los mandamientos de Dios. Esta es la observación que hace Jesús en el versículo 8: “Dejáis el mandamiento de Dios y os aferráis a la tradición de los hombres”.

Jesús reitera la acusación en el versículo 9 y la refuerza en los versículos 10-13 con el ejemplo del *corbán*. La tradición del *corbán* permitía a una persona declarar las tierras, las casas, el dinero y otros bienes como ofrenda a Dios. Lo declarado *corbán* no tenía que ser ofrecido realmente, sino que se podía dejar simplemente aparte como si fuera una ofrenda, con el efecto de quedar indisponible para el uso normal. Jesús critica que se manipule esta tradición con la intención de eludir la asistencia material a los propios progenitores, declarando *corbán* una cosa cuando ellos fueran a utilizarla, y que los escribas no permitan echarse atrás en el voto en tiempos de dificultades económicas. Con resoluciones de este tipo, los escribas impiden que las personas cumplan con el deber de honrar a sus padres (Mc 7,12). Y resulta así que la tradición de los antiguos contraviene los mandamientos de Dios, en vez de apoyarlos.

Jesús se dirige luego a la gente para afirmar: “No hay nada fuera de una persona que, entrando en ella, pueda hacerla impura, sino que lo que sale de ella es lo que la hace impura” (Mc 7,14-15). Una vez que Jesús se aparta de la gente y entra en casa, sus discípulos le piden que explique esa afirmación (Mc 7,17). Jesús reitera su idea de que lo que entra de fuera en una persona no puede comunicarle impureza, porque no entra en el corazón, sino en el vientre y va a parar a la letrina (Mc 7,18-19). Comer sin lavarse las manos no hace impuro el núcleo más íntimo de la persona, porque lo ingerido pasa simplemente por el tubo digestivo y es excretado. En el sistema de pureza de Israel, los excrementos humanos son indecorosos y deben ser enterrados fuera del campamento, pero de ellos no resulta una impureza temporal por contacto (Dt 23,11-15). Jesús estima que la práctica de los fariseos de comer en estado de pureza física para no ingerir impureza es equivocada: no tiene efecto alguno en el corazón o centro de la persona.

El evangelista lleva el argumento de Jesús un paso más adelante e infiere que si no es

posible ingerir impureza, entonces todos los alimentos deben ser declarados puros (Mc 7,19b). Aquí vemos a Marcos afrontando de manera directa una de las preocupaciones de su público, formado por seguidores de Jesús de la tercera generación³. El principio que Jesús ha sostenido en el contexto del debate sobre el lavado de manos se utiliza para apoyar el abandono de las prácticas dietarias judías. Quizá Marcos haya reflejado una idea helenística de que todos los alimentos son puros precisamente porque acaban siendo eliminados. En ese caso, tendríamos aquí otro indicador de la ubicación geográfica y la identidad étnica del público marcano (Salyer, 1993, p. 153). La cuestión de qué debían comer los seguidores de Jesús era polémica, como vemos en las cartas de Pablo (1 Cor 7-10; Gál 2; Rom 14). Si con la revelación de la visión de Pedro en Hechos 10, Lucas resolvió la controversia en lo concerniente a su comunidad, Marcos, con un simple inciso, hace aquí lo mismo respecto a la suya.

Jesús concluye su argumentación insistiendo en que lo que realmente hace impura a una persona es lo que sale de su corazón: malas intenciones que se manifiestan en fornicación, robo, asesinato, adulterio, avaricia, maldad, fraude, libertinaje, envidia (el mal de ojo), calumnia, insolencia e insensatez (Mc 7,20-23). La impureza que verdaderamente importa surge del núcleo interior de la persona y se hace visible en una conducta pecaminosa, específicamente en vicios que de algún modo corresponden a violaciones de los Diez Mandamientos. Esto resulta perceptible en la tabla 1, según una adaptación propuesta por Neyrey (1986b, p. 120).

Tabla 1: Adaptación de los Diez Mandamientos, según Neyrey

La lista de vicios de Mc 7,21-22	Los Diez Mandamientos
Fornicación, adulterio, libertinaje	No cometerás adulterio
Robo	No robarás
Asesinato	No matarás
Avaricia, envidia (mal de ojo)	No codiciarás...
Fraude, calumnia	No darás falso testimonio
7,10-13 – <i>Corbán</i>	Honrarás a tu padre y a tu madre

Aunque la maldad, la insolencia y la insensatez no encajan en el modelo, en conjunto, la contraposición de la lista de vicios con los Diez Mandamientos confirma la idea de que la pureza, manifestada en una conducta que haga honor a los preceptos divinos, es la marca distintiva del pueblo de Dios.

Conclusión

Neyrey observa con acierto que “sería erróneo pensar que Marcos presenta a Jesús abrogando el sistema general de pureza o que las cuestiones de pureza no tenían interés para el evangelista” (1986b, p. 105). Más bien, Marcos describe a Jesús propugnando un sistema de pureza alternativo, con raíces en tradiciones históricas y escriturísticas compartidas con los escribas y fariseos de Jerusalén. Se podría afirmar que la comunidad veía a Jesús como restaurador del sistema de pureza pretendido originariamente por Dios (Salyer, 1993, p. 162, n. 11).

Mi hipótesis es la siguiente. Tanto los fariseos como Jesús buscaban la pureza interna duradera/permanente del cuerpo físico y sobre todo del cuerpo social. Pero diferían en su idea de qué constituía el mayor peligro para esa pureza. El ideal farisaico de comer en estado de pureza física para evitar la ingestión de impureza tiene sentido como estrategia para mantener la pureza interior del cuerpo. Entendían que el cuerpo social, Israel, era un pueblo santo, que residía en una tierra santa, daba culto a Dios en un lugar santo y oía una palabra santa. Y puesto que la pureza residía *dentro* de él, ese cuerpo debía ser protegido contra la contaminación de fuera. El miedo de los fariseos de ingerir impureza sin haberse lavado las manos reproducía la preocupación de que el cuerpo social acabase asimilando y adoptando las prácticas culturales y los valores grecorromanos dominantes. Para los fariseos, la Torá oral y escrita representaba una frontera con doble valla, que protegía a ese cuerpo de los elementos extraños y potencialmente contaminadores procedentes del mundo que lo rodeaba.

El Jesús marcano está más preocupado por el mal que brota del núcleo y centro del cuerpo físico y social. La impureza surge del corazón humano como pecado, específicamente como transgresiones de los mandamientos de Dios. Estas manchan el núcleo mismo de la persona y representan el mayor peligro para la salud e integridad del cuerpo social. En el contexto de la Galilea del siglo I, Jesús afirmó que el mal estado del cuerpo social –por ejemplo, una economía de explotación evidenciada por la renuncia a ayudar a los propios padres (Mc 7,9-13)– era la consecuencia de una corrupción y contaminación interna, más que el resultado de absorber elementos impuros. Para el público de Marcos, residente fuera de Judea, lo sustancial del discurso de Jesús es que la conducta inmoral de los miembros que forman el núcleo de un determinado grupo de seguidores de Jesús es potencialmente más dañina para la reputación y supervivencia de ese grupo que asimilar aspectos de la cultura dominante o integrar en el grupo personas no judías. Vemos, pues, que Jesús y Marcos, como los fariseos, se preocupan por la pureza del interior del cuerpo, pero difieren respecto a lo que constituye la principal amenaza para esa pureza interna duradera. Dado que para Jesús (y Marcos) el mayor peligro se halla dentro del cuerpo mismo, las intentos de construir una valla que lo proteja de la contaminación externa son, desde su punto de vista, totalmente equivocados.

Lectura adicional

- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin, Harmondsworth 2007, ¹1966 (traducción española: *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid 2000).
- Klawans, Jonathan, “Concepts of Purity in the Bible”, en Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible*, Jewish Publication Society, Oxford 2004, pp. 2041-2047.
- Levine, Ami-Jill, *The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, Harper SanFrancisco, San Francisco 2006.
- Neyrey, Jerome H., “The Idea of Purity in Mark’s Gospel”: *Semeia* (1986) 91-128.
- , “A Symbolic Approach to Mark 7”: *FF* 4.3 (1988a) 63-91.
- , “Unclean, Common, Polluted and Taboo. A Short Reading Guide”: *FF* 4.4 (1988b) 72-82.
- , “Readers Guides to Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy-Profane: The Idea and System of Purity”, en Richard L. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1996, pp. 159-182.
- Sawyer, John F. A., y Mary Douglas, *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- Salyer, Gregory, “Rhetoric, Purity and Play: Aspects of Mark 7:1-23”: *Semeia* 64 (1993) 139-169.

¹ *Purity and Danger*, publicado por primera vez en 1966 por Routledge & Kegan Paul, reeditado en la serie Clásicos de Routledge en 2002 y reimpreso en 2004, 2006 (dos veces) y 2007. Todas las citas están tomadas de la reimpresión de 2007 (traducción española: *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid 2000).

² Estas categorías proceden de precisiones efectuadas por Jonathan Klawans (2000), quien distingue entre impureza “ritual” e impureza “moral”, reconociendo, además, la impureza por ingestión, que comparte algunas características de las otras dos. Dado que “ritual” y “moral” son términos con carga teológica, prefiero emplear otras descripciones para estas categorías.

³ Ami-Jill Levine entiende que si Jesús realmente hubiera declarado puros todos los alimentos, no tendría ningún sentido lo referido en Hch 10 ni la controversia de Gál 2 sobre compartir mesa con gentiles (2006, pp. 25-26).

El rito y los orígenes y cristianos

Risto Uro

El rito es el fenómeno religioso más difícil de captar en textos o de comprender pensando...

Ronald L. Grimes (1995, p. 5)

Aunque son incontables en número y muy variados en su objeto, los libros y artículos sobre los orígenes cristianos raramente se centran en los ritos. Los estudiosos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo se han interesado mayoritariamente por otros aspectos de la religión cristiana emergente, como las enseñanzas de Jesús o Pablo, las experiencias religiosas de los primeros seguidores y el desarrollo y la variedad de las ideas doctrinales reflejadas en fuentes cristianas de los primeros tiempos. Sorprendentemente, tampoco la crítica científico-social del Nuevo Testamento y de otros textos del cristianismo temprano ha prestado mucha atención al papel del rito en la formación del movimiento cristiano y en la vida social de las primeras comunidades, pese a que el estudio del rito tiene una larga historia en antropología y a que, durante las últimas décadas, el estudio de los ritos se ha establecido como un campo independiente en los estudios religiosos y culturales (Grimes, 1985, 1990, 1995; Bell, 1992, 1997).

Las introducciones más recientes al mundo social del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo prestan escasa atención a la conducta ritual de los primeros cristianos y de otros grupos contemporáneos suyos (por ejemplo, Rohrbaugh, 1996; Esler, 1995, 2000; Blasi, Duhaime y Turcotte, 2002; Neyrey y Stewart, 2008). Aunque algunos aspectos relacionados con el rito, como la pureza, son sometidos a examen entre los típicos temas de los que se ocupan esos libros (valores culturales, estructuras sociales, monarquía, economía, género, etc.), el rito raramente recibe tratamiento independiente. Hay, naturalmente, importantes excepciones a esta regla de no centrar la atención en el rito por sus propios méritos, y más adelante, en este capítulo, citaré algunos de esos estudios. Pero, en general, se puede decir que los expertos han sido lentos en aceptar el rito como instrumento y clave para analizar el mundo del Nuevo Testamento. Particularmente, se ha hecho poco en el uso de teorías sobre el rito y de los enfoques teológicos intentados en varios campos de los estudios rituales y religiosos

para el análisis de los movimientos cristianos nacientes (cf., por ejemplo, DeMaris, 2008, y otras obras innovadoras mencionadas más adelante).

Aunque el rito no ocupa una posición central en los estudios del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo, a diferencia de lo que sucede en los estudios religiosos y antropológicos, sería erróneo pensar que los especialistas en los dos campos primeramente mencionados se han desentendido de las prácticas rituales en sus trabajos históricos. La escuela alemana de historia de las religiones se dedicó, en la primera parte del siglo XX, a analizar a fondo y comparar con otras religiones los antecedentes helenísticos de prácticas paleocristianas (véase Reitzenstein, 1978) y, en cierta medida, unos cuantos estudiosos del Nuevo Testamento continuaron esta tradición en épocas posteriores (por ejemplo, Wagner, 1962; Klauck, 1982; Wedderburn, 1987). Se han publicado varios trabajos sobre teologías del bautismo en el Nuevo Testamento (por ejemplo, Beasley-Murray, 1962; Frankemölle, 1970; Hartman, 1997). Algunos liturgistas se han interesado en las formas más tempranas del culto cristiano, aunque la mayor parte de su esfuerzo se ha tenido que concentrar por necesidad en siglos posteriores de la Iglesia (por ejemplo, Jones *et al.*, 1992; Johnson, 1999; Bradshaw, 2002, 2004; Wainwright y Westerfield Tucker, 2006). Los historiadores de la liturgia no se habían ocupado hasta muy recientemente de utilizar las teorías rituales para enriquecer su trabajo (respecto a esa labor interdisciplinar, véase Stringer, 2005; Bradshaw, 2002, 2004; Bradshaw y Melloch, 2007). Además, especialistas que se sirven de perspectivas histórico-sociales y científico-sociales han tocado de diversos modos las dimensiones rituales de la comunidad cristiana primitiva, aunque, como ha quedado dicho, las teorías rituales no han estado en el centro de su trabajo.

Una mirada a los estudios existentes

Durante los últimos cien años, aproximadamente, los especialistas han utilizado muy variados enfoques al analizar los ritos del cristianismo primitivo. Para los fines de este trabajo (véase también Uro, 2009) voy a dividir esos enfoques en tres grupos: genealógico, funcionalista y simbolista. Nótese, sin embargo, que especialmente el último grupo de enfoques es bastante heterogéneo y comprende diferentes posiciones y estrategias teóricas.

Genealógico

Un clásico ejemplo de enfoque genealógico es el de Hans Lietzmann, *Mass and Lord's Supper* (1979), donde, partiendo de liturgias eucarísticas posteriores, retrocede hasta llegar a dos arquetipos básicos: la comida ágape, surgida en la práctica de la comunidad primitiva de

Jerusalén, y la eucaristía, que tenía sus orígenes en el cristianismo paulino. El método de Lietzmann se basa en la crítica de fuentes y busca “costuras”, adiciones posteriores y tradiciones alternativas en los textos eucarísticos.

El interés por el origen y la dependencia, imperante en el trabajo de Lietzmann y de muchos de sus contemporáneos, sigue presente en estudios posteriores sobre los ritos paleocristianos, aunque los problemas que implica este tipo de enfoque son en gran parte reconocidos por los expertos actuales. La idea fundamental, al menos en muchos de los estudios con origen en la llamada “escuela de la historia de las religiones” (*Religionsgeschichte Schule*), es que siguiendo una tradición hacia atrás, hasta llegar a su fuente original o su raíz más primitiva (literaria u oral), se tiene acceso al significado auténtico de esa tradición (véase, por ejemplo, King, 2003). Como muchos representantes de la escuela eran filólogos, se apoyaban considerablemente en detalles lingüísticos y trataban las tradiciones religiosas como si fueran manuscritos de puño y letra de una misma persona. Cada uno de esos manuscritos podía verse como un comienzo puro o incontaminado (o, al contrario, como una influencia mala o de fuera). Alimentadas por ese interés, las prácticas genealógicas van a contrapelo de una concepción realista de los orígenes cristianos. No quiero decir con esto que esté anticuada la búsqueda del origen y de las influencias históricas, sino que los estudiosos son cada vez más conscientes de que “todas las religiones tienen orígenes mixtos y están en reconstrucción continua mediante procesos de síntesis y eliminación” (Stewart y Shaw, 1994, p. 7; citado en Martin, 2000, p. 281).

Funcionalista

El poder aclaratorio del enfoque genealógico se debilita a causa de un problema añadido. Aunque fuéramos capaces de llegar hasta la fuente primigenia de una tradición (o de un rito), esa fuente no explicaría, en primer lugar, qué dio origen a la tradición. Tampoco explicaría por qué esta se extendió, ni por qué la gente siguió repitiéndola (véase Sperber, 1996, que ofrece una “epidemiología” de representaciones culturales). Las explicaciones funcionalistas, que entraron en los estudios neotestamentarios en los años setenta del siglo pasado, intentaban dar respuesta a esta clase de cuestiones. En trabajos sociológicos y científico-sociales en general sobre el Nuevo Testamento, el interés de los especialistas se trasladó desde la búsqueda del origen a la búsqueda de la función social de las creencias y prácticas cristianas, y desde la influencia al contexto social. Muchos estudiosos estaban convencidos de que “la clase de preguntas que hay que hacerse sobre el primitivo movimiento cristiano son respecto a cómo funcionaba” (Meeks, 1983, p. 7). Wayne Meeks, en su rompedor libro *Los primeros cristianos urbanos*, incluye un importante capítulo acerca del rito en las iglesias paulinas, donde trata sobre el bautismo y la cena del Señor, así como sobre lo que él llama ritos

menores (oración, himnos, lección de las Escrituras, etc.). Meeks está bien informado respecto a los varios enfoques teóricos del rito en la antropología de los años mencionados y utiliza de modo creativo percepciones procedentes de estudios rituales. En su tratamiento de los ritos paulinos, el razonamiento funcionalista es contrastado explícitamente con el análisis del origen o con el contenido teológico.

Estos pasajes [alusiones a bautismos en Pablo] se han analizado frecuentemente por su contenido conceptual y por sus paralelos, conexiones y posibles antecedentes en la historia de las religiones. Nuestro propósito es diferente: tratamos de ver qué convirtió en ordinario el bautismo de los cristianos, sin preguntarnos de dónde pueden proceder sus elementos, ni tampoco cuál es la profundidad de las creencias teológicas que Pablo y los otros dirigentes asociaban con él.

(Meeks, 1983, p. 154)

Meeks entiende que Pablo utilizaba el simbolismo de la cena “para aumentar la cohesión, unidad e igualdad dentro del grupo cristiano” y “para proteger sus fronteras frente a otras clases de asociación cultural” (*ibíd.*, p. 160). En líneas generales, esto recuerda la posición funcionalista ya manifiesta en el libro de Émile Durkheim *Elementary Forms of Religious Life*: “Los ritos son, ante todo, los medios que el grupo social utiliza periódicamente para reafirmarse” (Durkheim, 2001, p. 287).

El funcionalismo (o funcionalismo estructural) se viene criticando en las ciencias sociales desde la segunda mitad del siglo XX (cf., por ejemplo, Penner, 1971). Mayoritariamente se reconoce que, como teoría general, crea una especie de circuito de realimentación, que conduce a un argumento circular: si todo fenómeno social tiene que cumplir alguna función (positiva) para sobrevivir, y no sobrevive nada que no cumpla una función, ¿cómo se puede argumentar contra una explicación funcionalista (Pyysiäinen, 2001, p. 67)? Por otro lado, entendido como *una* explicación de la práctica ritual, el razonamiento funcionalista no ha perdido su validez. Es muy intuitivo pensar que los ritos colectivos sirven a menudo de aglutinante para mantener unidos los grupos sociales (Boyer, 2002, p. 30). Varias explicaciones neofuncionalistas recientes, construidas desde perspectivas evolutivas, han intentado demostrar cómo los ritos promueven la cohesión grupal. Un modo es, por ejemplo, requerir que los miembros del grupo adopten una conducta demasiado difícil de imitar (Irons, 2001; Sosis y Ruffle, 2003; Bulbulia, 2007).

Simbolista

La discusión sobre el simbolismo ritual ha sido compleja, con muchos aspectos que

considerar, y sería imposible describir aquí, siquiera en sus grandes líneas, los principales debates y corrientes. En los estudios neotestamentarios destacan básicamente tres diferentes enfoques simbolistas (que a menudo aparecen mezclados con argumentos estructuralistas).

Primero, contaminación y purificación constituyen un tema central en muchos ritos (Liénard y Boyer, 2006). Los estudiosos de la Biblia se han centrado a menudo en este aspecto de la práctica ritual, en parte por influencia de obras de la antropóloga británica Mary Douglas (2007 [1966], 1970). La aplicación de percepciones suyas a material bíblico fue facilitada por el hecho de que la propia Douglas se refirió a las normas de pureza de la Biblia hebrea (especialmente a las leyes dietarias de Lv 11) en su libro *Pureza y peligro*. Su visión de las normas de pureza (y los ritos en general) como símbolos de la estructura social fue desarrollada ulteriormente en su modelo grupal, que presenta cuatro tipos ideales de sociedad con sus correspondientes cosmologías y énfasis en el orden ritual y social (Douglas, 1970). Algunos estudiosos han empleado este modelo en sus estudios de las primeras comunidades cristianas (Malina, 1986; Neyrey, 1986a, 1986b).

Segundo, el famoso esquema procesual tripartito de Victor Turner (separación, liminaridad, reintegración; véase Turner, 1967, 1969, 1974), una adaptación del análisis realizado por Arnold van Gennep sobre los ritos de paso (cf. Van Gennep, 1960), también es clasificado a menudo como perteneciente a la tradición simbolista, aunque está muy endeudado igualmente con el estructuralismo. La idea de Turner relativa a la dialéctica entre el orden social y un período de desorden y liminaridad (antiestructura), que él llama *communitas*, tiene importantes afinidades con el análisis realizado por Douglas de diferentes grados de grupo (experiencia de una unidad delimitada) y cuadrícula (normas que vinculan unas personas a otras) en la sociedad (Bell, 1997, p. 43), pero los estudiosos del Nuevo Testamento no han explorado estas afinidades en ningún nivel de profundidad. Algunos, sin embargo, han aplicado el modelo procesual de Turner a fuentes paleocristianas. Y lo han hecho de dos maneras. Unos han intentado reconocer el esquema tripartito de Turner en la estructura de antiguos textos cristianos (McVann, 1994; véase también Draper, 2000), mientras que otros han analizado la vida religiosa y las teologías de los primeros cristianos –especialmente como están reflejadas en las cartas paulinas– a la luz de las percepciones de Turner (Meeks, 1983; para un análisis general de la teología “liminar” de Pablo, cf. Strecker, 1999).

Tercero, tanto el enfoque de Turner como el de Douglas dan por supuesto que los símbolos rituales desempeñan la importante función de reflejar y mantener (también de resistir) el equilibrio social. Algunos teóricos, sin embargo, han pasado de ese marco estructural funcionalista a una interpretación más semiótica (o simbólico-cultural) del simbolismo ritual. Catherine Bell etiqueta (sin mucha precisión) a esos teóricos de “culturalistas” (o simbólico-culturalistas), y su descripción del cambio en la interpretación de los símbolos merece ser

leída íntegramente:

Mientras que el funcionalismo vincula estrechamente los símbolos con la organización social, los culturalistas tienden a considerar esos vínculos como débiles e indirectos y a poner, en cambio, el acento en la autonomía y en la semejanza al lenguaje de un sistema cultural de símbolos. En otras palabras, los culturalistas interpretan los símbolos y la acción simbólica, tan importantes para el rito, menos en lo concerniente a su conexión con la organización social y más como un sistema independiente organizado a modo de lenguaje para el fin principal de la comunicación. Esto ha desplazado el centro de la interpretación desde la cuestión de qué puede representar (y mantener) la realidad social mediante un símbolo a la pregunta de qué significa (comunica) el símbolo en el contexto de la totalidad del sistema simbólico en el que está inserto.

(Bell, 1997, p. 61)¹

El rito se ha entendido a menudo como una de las maneras en que puede realizarse la comunicación (Laidlaw y Humphrey, 2006; Thomas, 2006). Según el análisis de Bell, los teóricos del rito han seguido dos caminos diferentes al utilizar la analogía del lenguaje. Mientras que unos han puesto de relieve el lado semiótico (o hermenéutico) del signo lingüístico del rito y se han ocupado principalmente de la *interpretación* de signos rituales (Turner, 1969; Geertz, 1973), otros teóricos, tomando ejemplo de Edmund Leach en el recurso directo al campo de la lingüística (Leach, 1976), han intentado buscar la “gramática” (universal) de las acciones rituales (Staal, 1989; Lawson y McCauley, 1990; McCauley y Lawson, 2002). Los representantes de este enfoque tratan de conseguir una metodología más aclaratoria y menos interpretativa, y de separarse manifiestamente de la tradición simbolista. Más adelante examinaré con mayor detalle la teoría de Lawson y McCauley.

Un buen ejemplo del primer enfoque (semiótico o hermenéutico) en los estudios neotestamentarios es el libro de Gerd Theissen *A Theory of Primitive Christian Religion*, que incluye un extenso capítulo sobre los ritos del cristianismo primitivo (Theissen, 1999). Su análisis del rito combina las perspectivas funcionalista y semiótica. Al igual que Meeks, Theissen ve la eucaristía como un rito de integración que renueva la cohesión grupal. Al mismo tiempo, en la interpretación semiótica de Theissen, el bautismo y la eucaristía forman un “signo lingüístico ritual” muy cargado de significados simbólicos. En contraste con los sacrificios rituales de la antigüedad, los ritos cristianos contienen “una lógica reducción de la violencia”. Sirviéndose de conceptos psicoanalíticos, Theissen afirma que la reducción de la violencia se produce mediante una especie de sublimación. “Los ritos indican de manera velada la naturaleza antisocial de los seres humanos” (Theissen, 1999, p. 135). Por expresarlo en términos de la posición simbolista: para Theissen, el bautismo es “un suicidio simbólico” y

la eucaristía un “canibalismo simbólico”.

Huelga decir que muchos ritos incluyen signos, sonidos, palabras, gestos, olores o elementos físicos susceptibles de ser interpretados simbólicamente. Lo que ya no es tan obvio es la idea de que el simbolismo ritual tiene una naturaleza similar a la del lenguaje, la cual haría posible trasladar o descodificar un símbolo o conjunto de ellos a otro lenguaje. Dan Sperber criticó esta visión “criptológica” del simbolismo hace más de treinta años, en un libro importante (Sperber, 1974). Frecuentemente, las actividades rituales ponen en marcha mecanismos simbólicos en la mente humana, y esta propiedad del rito puede utilizarse como un instrumento para consolidar tradiciones religiosas y sistemas dogmáticos (Sørensen, 2005; Ketola, 2008, p. 41). Pero conviene subrayar que no todas las actividades rituales evocan interpretaciones simbólicas con una fuerza similar. Lo principal en los ritos de curación, por ejemplo, no es el significado simbólico de los varios componentes de la acción ritual, sino la eficacia del rito. Por tanto, el simbolismo es más una respuesta o aproximación a la conducta ritual (aunque en sentido amplio) que una parte integrante del rito mismo.

Teorías recientes y sus aplicaciones al cristianismo primitivo

Los enfoques generales (genealógico, funcionalista y simbolista) descritos en la sección anterior se pueden entender como pertenecientes a una fase de los estudios correspondientes llamada por los editores de *Theorizing Rituals* (Kreinath, Snoek y Stausberg, 2006) “la edad de las grandes teorías”. En lugar de limitarse a presentar otra teoría o algún rito más, los editores de esta voluminosa obra en dos tomos (consistente en una bibliografía anotada y una colección de ensayos sobre temas básicos) invitan a dejar “las teorías que intentan explicarlo todo”, para adoptar la idea de que ninguna teoría basta por sí sola para explicar la complejidad de los fenómenos. Dos libros recientes, escritos por biblistas, claramente representan este tipo de enfoque pluralista en sus intentos de entender y dilucidar la práctica ritual en el mundo bíblico (Klingbeil, 2007; DeMaris, 2008).

El rito como plasmación y negociación de poder

Sería imposible, dentro de los límites del presente capítulo, hacer un examen general de las tendencias y novedades recientes en el campo que nos ocupa. Los mencionados volúmenes de *Theorizing Rituals* y las consideraciones de Bell bajo la voz “Ritual” en la edición segunda de la *Encyclopedia of Religion* (Bell, 2005) ofrecen la mejor orientación a quienes deseen conocer las principales corrientes e innovaciones dentro de los estudios rituales. En estos, una

importante línea divisoria es la que existe entre los autores cuyas teorías “permanecen fuertemente enraizadas en la explicación cultural” (Bell, 2005) y los que tratan de promover teorías susceptibles de ser verificadas de manera empírica y modelos con predicciones claramente definidas.

Bell es quizá la más destacada representante del primer grupo. Su enfoque de los ritos tiene uno de sus fundamentos en diversas teorías socioculturales de la práctica ritual (por ejemplo, Bourdieu, 1977) y toma el cuerpo como categoría central de análisis (véase también Vial, 1999). Puesto que el cuerpo es concebido por Bell (y muchos otros culturalistas en la estela de Foucault) como cuerpo socializado o “cuerpo político”, su análisis del rito pone el foco en el modo en que “se negocia el poder en el rito y en que estrategias rituales construyen distintas formas de dominación y resistencia” (Bell, 1992, p. 211). Un excelente ejemplo de análisis a lo largo de estas líneas es el estudio de Stanley Stowers sobre sacrificadores y no sacrificadores en el mundo social de los primeros cristianos (Stowers, 1995). Demuestra cómo el sistema sacrificial religioso griego participó en la construcción de género y parentesco y cómo las prácticas rituales crearon un ambiente especial, dentro del cual pudieron los participantes plasmar y negociar relaciones de poder.

Enfoques cognitivos del rito

La segunda de las dos clases de teorías sobre ritos, es decir, la basada en modelos y teorías susceptibles de verificación empírica, ha sido desarrollada principalmente por teóricos del conocimiento o especialistas en ciencia cognitiva de la religión. Mientras que los miembros del “campo cultural” tienden a rechazar toda idea de que el rito es universal, los cognitivistas se interesan por patrones transculturalmente recurrentes en el pensamiento y la práctica de la religión, tratando de explicar esa aparición regular desde la arquitectura de la mente humana (Pyysiäinen, 2001; Tremlin, 2006; Barrett, 2007; Luomanen, Pyysiäinen y Uro, 2007).

Estudiosos que se sirven de enfoques cognitivos se han centrado en varios aspectos de conducta ritual. Uno es el carácter compulsivo de ella, que ha llevado a algunos a preguntarse si hay un mecanismo cognitivo común detrás de ciertas neurosis obsesivas y de conducta ritualizada colectiva, algo a lo que ya apuntó Freud (cf., por ejemplo, Freud, 1963; véase también Dulaney y Fiske, 1994; Fiske y Haslam, 1997). Pascal Boyer piensa que los ritos son compulsivos para los seres humanos porque son “lazos para el pensamiento” que producen efectos muy notables activando especiales mecanismos en el “sótano” mental (Boyer, 2002). En colaboración con Pierre Liénard, Boyer argumenta además que la ritualización se explica mejor como un subproducto ocasional de sistemas precautorios humanos específicos que incluyen la detección de supuestas amenazas contra el propio estado físico y la reacción contra

ellas (a diferencia de los sistemas que responden frente al peligro manifiesto) (Boyer y Liénard, 2006; Liénard y Boyer, 2006). Uro ha aplicado teorías de Boyer y de otros a creencias del judaísmo y cristianismo primitivos relativas a la impureza y la veneración de reliquias (Uro, 2007b), y una similar investigación cognitiva y psicológica está inspirando ahora nuevas percepciones sobre moralidad y magia en el judaísmo y el cristianismo de los primeros tiempos (Czachesz, 2008, 2009; Kazen, 2007).

Otro tema central en enfoques cognitivos del rito es la memoria. El antropólogo Harvey Whitehouse ha propuesto una teoría de dos modos de religiosidad, doctrinal y e imagística (Whitehouse, 1995, 2000, 2004). Whitehouse entiende que todas las tradiciones religiosas tienden a gravitar en torno a dos modos: el modo doctrinal, caracterizado por las grandes organizaciones, la ortodoxia y los ritos convertidos en rutinarios, y el modo imagístico, que se distingue por comunidades a pequeña escala donde se da preferencia a ritos emocionalmente excitantes (véase tabla 1).

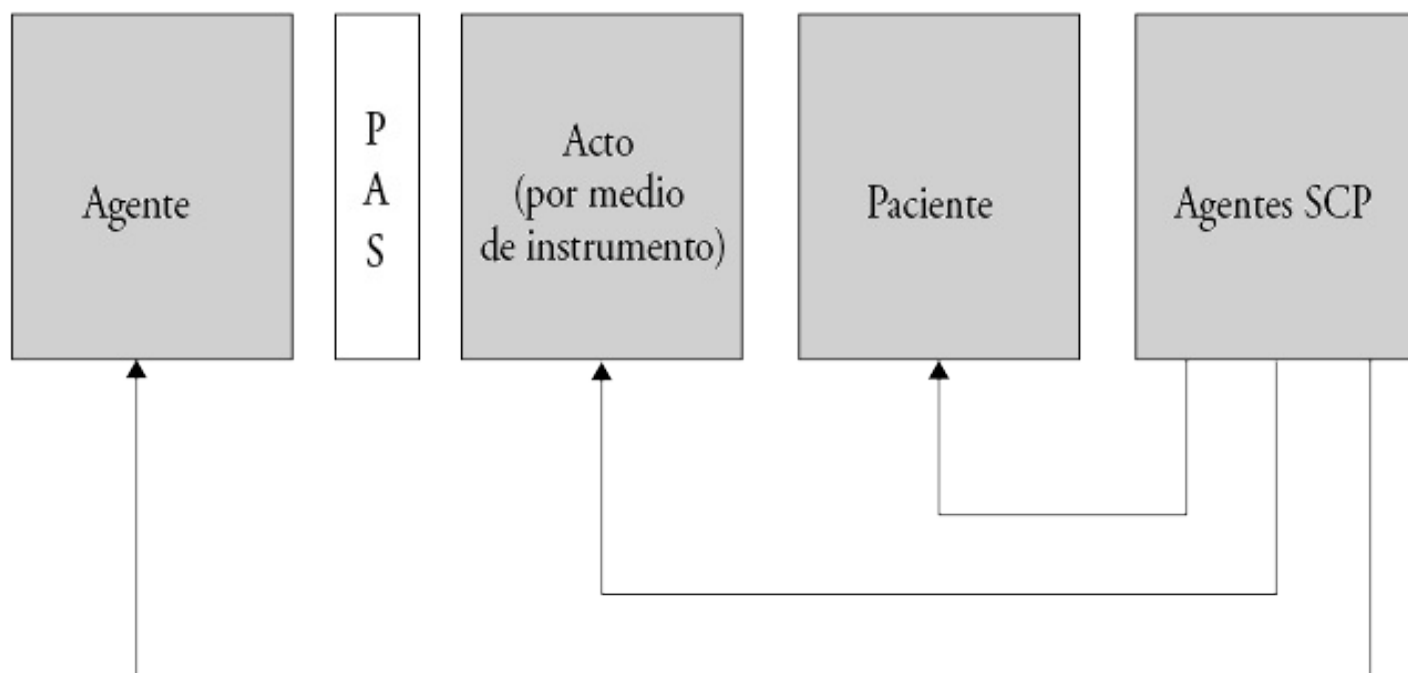
*Tabla 1: Los dos modos de religiosidad según Whitehouse
(modificación con respecto a Whitehouse, 2004)*

Imagístico	Doctrinal
Mucha emoción	Poca emoción
Memoria episódica	Memoria semántica
Exégesis espontánea	Exégesis establecida
Liderazgo dinámico	Liderazgo pasivo o ausente
No centralizados	Centralizados

Lo que hace cognitiva la teoría de Whitehouse es que estos modos de las tradiciones religiosas del mundo se explican mediante dos sistemas de memoria diferentes: memoria semántica (que guarda conocimientos basados en conceptos) y memoria episódica (que guarda conocimientos autobiográficos), con el primero de estos dos sistemas dominando la codificación y la transmisión de conocimiento religioso en el modo doctrinal, y el segundo dominando el modo imagístico. La teoría de los dos modos de religiosidad ha atraído considerable atención y ha sido probada y criticada por gran número de etnógrafos, antropólogos, psicólogos e historiadores de la religión (Whitehouse y Laidlaw, 2004; Whitehouse y McCauley, 2005; Whitehouse y Martin, 2004). El vínculo causal entre los mecanismos cognitivos y los modos de religiosidad parece bastante vago en la teoría de Whitehouse (véase Wiebe, 2004), pero, en cualquier caso, este ha abierto un camino nuevo al combinar factores culturales y cognitivos en

una sola teoría (para una aplicación al movimiento valentiniano en el cristianismo primitivo, véase Uro 2007a)².

Una teoría cognitiva alternativa centrada en el papel del rito en la dinámica social de los movimientos religiosos es la desarrollada por McCauley y Lawson sobre la competencia ritual o forma ritual (véase Lawson y McCauley, 1990; sobre dinámica, véase especialmente McCauley y Lawson, 2002). Con base en la lingüística generativa, Lawson y McCauley afirman que las personas de todo el mundo, con independencia de su cultura, tienen capacidad intuitiva para juzgar si la “gramática” del rito es correcta o incorrecta. La teoría de McCauley y Lawson está basada en la observación de que, en el rito, el sistema representacional de la acción sigue el patrón general de *cualquier* acción (en contraste con algo que simplemente sucede). Los componentes básicos de la acción son agente, acto/instrumento y paciente (véase el sistema representacional de la acción ilustrado en la figura 1). Los ritos religiosos se distinguen de otras acciones (rituales) por la presencia de “agentes sobrehumanos culturalmente postulados” (agentes SCP) asociados con uno de dichos componentes. Haciendo uso de estos, McCauley y Lawson establecen dos tipos de ritos religiosos: 1) ritos de agente especial y 2) ritos de paciente/instrumento especial, dependiendo del componente con el que es asociado un agente SCP.



Agente SCP = Agente sobrehumano culturalmente postulado

PAS = Principio de acción sobrehumana

Figura 1: Sistema representacional de la acción (McCauley y Lawson, 2002).

Con este modelo, McCauley y Lawson creen estar en condiciones de ofrecer predicciones bastante ajustadas sobre las propiedades de un rito en cualquier tradición religiosa. Afirman que pueden predecir si un rito es reversible, si es susceptible de repetición y cuánta brillantez o estimulación sensorial está asociada con un rito determinado. El modelo, por ejemplo, predice que los ritos de agente especial son a menudo centrales en los sistemas religiosos y no susceptibles de repetición; que niveles de emoción elevados se asocian con ritos de agente especial, y que un sistema ritual equilibrado incluye ritos de ambos perfiles (ritos de agente especial y ritos de paciente/instrumento especial).

Como en el caso de Whitehouse, la teoría presentada por Lawson y McCauley está abierta a la crítica (para su análisis crítico y aplicación al judaísmo del siglo I, véase Ketola, 2007). Pero, pese a que no es entendida como una teoría global –por ejemplo, concebida para explicarlo todo–, sirve de instrumento útil, por ejemplo, para analizar la estructura ritual de los bautismos practicados por Juan y los primeros cristianos. Dada la abundante información existente sobre el baño ritual en el judaísmo del Segundo Templo (Lawrence, 2006), se admite

generalmente que el bautismo de Juan fue una innovación ritual en el sentido de que no era un autobautismo, sino un acto en el que alguien (agente) bautizaba a otra persona (paciente) (véase, por ejemplo, Taylor, 1997, p. 50). Así pues, desde la teoría de Lawson y McCauley se puede entender el bautismo practicado por Juan como un rito de agente especial en el que un agente sobrehumano es asociado con el agente de la acción ritual (por ejemplo, con una persona carismática que actúa en nombre de Dios; para consideraciones más detalladas, cf. Uro, 2009). Según la predicción de Lawson y McCauley, los ritos de agente especial son irrepetibles, pues “cuando Dios actúa... los efectos son superpermanentes” (McCauley y Lawson, 2002, 122). Algunos estudiosos debaten sobre si el bautismo de Juan se debe interpretar como un rito que se realizaba una sola vez por individuo (por ejemplo, Scobie, 1964, pp. 91-92; Webb, 1991, pp. 183, 216; Taylor, 1997, pp. 69-72), y si hay un peligro real de que, anacrónicamente, leamos una teología muy posterior en la actividad ritual del Juan histórico.

La teoría de la competencia ritual puede servir para explicar la evolución del bautismo paleocristiano desde los ritos de purificación a un rito que normalmente era realizado una sola vez por individuo. Esa teoría podría, por ejemplo, arrojar alguna luz sobre los problemas teológicos que surgen cuando el cambio “superpermanente” producido en el bautismo parece desaparecer en la vida de las personas, como en el caso de los caídos en el pecado (cf. Heb 6,4.6; Herm. *vis.* 2.2.4; 3.5.5; *mand.* 4.3.3-5; véase DeMaris, 2008, pp. 28-29). La estricta definición que hacen Lawson y McCauley de los ritos religiosos como acciones rituales donde agentes SCP desempeñan un papel y que producen algún cambio en el mundo religioso deja claramente fuera muchos aspectos importantes (McCauley y Lawson, 2002, p. 13), pero, combinada con otros enfoques, su teoría puede resultar fructífera en los análisis de ritos del cristianismo primitivo. Cabe preguntarse, por ejemplo, cómo las acciones rituales pueden ser interpretadas desde el punto de vista de la “acción mágica” (correspondiente al análisis de Lawson y McCauley de los ritos como acciones), o desde la perspectiva de los significados simbólicos, es decir, desde su capacidad para expresar el contenido de sistemas doctrinales y creencias (que corresponde a una visión del rito como comunicación) (Sørensen, 2005). O cabe preguntarse cómo la “gramática” de las acciones es relacionada con la utilización del poder político (véase Bell, 1997; Vial, 1999).

Conclusión

El análisis de los ritos paleocristianos entraña una complejidad de asuntos y problemas que no se puede resolver mediante ninguna teoría con pretensiones de panacea. Esto es así porque los estudiosos de los ritos son cada vez más conscientes de que la edad de las grandes teorías

ha llegado a su fin³. Además, es improbable que todos los diferentes tipos de conducta social o individual adscrita a la categoría de lo “ritual” (como los ritos de paso, los ritos sujetos a calendario, los ritos de intercambio, etc.) formen un conjunto de fenómenos analíticamente coherentes, que puedan tener cabida en una sola definición o en un solo marco teórico. El rito, como el matrimonio o la religión, no es una categoría analítica, sino una categoría de semejanzas familiares (Liénard y Boyer, 2006). Los problemas teóricos y metodológicos en el estudio de los ritos paleocristianos se pueden abordar mejor por partes, procedimiento en el que diferentes aspectos de la conducta de los primeros cristianos, según aparece reflejada en nuestras fuentes, son examinados con ayuda de las percepciones obtenidas en estudios rituales y afines.

Esto entraña un enfoque pluralista que combina análisis históricos, arqueológicos y culturales informados por planteamientos teóricos desarrollados en muy diversos ámbitos de estudio, como las ciencias sociales, la psicología, la ciencia cognitiva de la religión y las ciencias evolutiva y ecológica. En vez de atrincherarse en campos diferentes (por ejemplo, estudios culturales frente a estudios cognitivos), los especialistas deberían esforzarse por llegar a la cooperación⁴.

Lectura adicional

Boyer, P., *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, Vintage, Londres 2002.

DeMaris, R. E., *The New Testament in Its Ritual World*, Routledge, Londres 2008.

Grimes, R. L., *Research in Ritual Studies: A Programmatic Essay and Bibliography*, ATLA Bibliography Series 14, ATLA and Scarecrow Press, Metuchen (NJ) 1985.

———, *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, University of South Carolina Press, Columbia (SC) 1990.

———, *Beginnings in Ritual Studies*, ed. rev., University of South Carolina Press, Columbia (SC) 1995.

Kreinath, J., J. Snoeck y M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Numen Book Series, Studies in the History of Religions 114-1, Brill, Leiden 2006.

———, *Theorizing Rituals: Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1996-2005*, Numen

Book Series, Studies in the History of Religions 114-2, Brill, Leiden 2007.

McCauley, R. N., y T. E. Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Meeks, W. A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven (CT) 1983 (traducción española: *Los primeros cristianos: el mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 2012).

Theissen, G., *A Theory of Primitive Christian Religion*, SCM, Londres 1999 (traducción española: *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002).

Whitehouse, H., *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira, Walnut Creek (CA) 2004.

¹ Conviene señalar que, según Bell, no es posible establecer una clara división entre funcionalistas culturalistas y simbolistas culturalistas. Victor Turner, Mary Douglas y Edmund Leach, por ejemplo, pueden ser adscritos a ambos grupos (Bell, 1997, p. 62). La distinción, sin embargo, ayuda a percibir algunos importantes cambios en las teorías sobre el rito acontecidos en las últimas décadas, que se reflejan también en los estudios neotestamentarios.

² Para un diferente enfoque cognitivo del rito y la memoria que supera la dicotomía de los “dos modos”, véase el último libro de Czachesz (de próxima aparición).

³ En cierto modo, la ingente y ambiciosa obra de Rappaport sobre el rito es la culminación de esta edad, si bien sirve a la vez de puente entre la biología evolutiva y las ciencias sociales (Rappaport, 1999).

⁴ Mi agradecimiento a István Czachesz, Jutta Jokiranta, Petri Luomanen y Timo Vanhoja por sus útiles comentarios sobre una versión anterior de lo desarrollado en este capítulo.

Glosario

Alto contexto. Es atribuido a sociedades que se comunican oralmente y por escrito con la idea de que comparten un conjunto bien definido y explícito de verdades, valores, costumbres, prácticas y actitudes. Así, por ejemplo, en los evangelios, no se necesitan explicaciones detalladas sobre la siembra para referir la parábola del sembrador. Como tampoco en la sociedad norteamericana hace falta describir los huracanes del Atlántico cuando en la conservación sale la palabra “Katrina”: en torno a ella hay un cuerpo común de conocimiento.

Análisis por activación neutrónica. Es el procedimiento para determinar, con base en el contenido químico de la arcilla, de dónde procede una determinada pieza de cerámica hallada en un yacimiento arqueológico.

Apóstol. Término procedente del griego *apostolos*, que hace referencia a alguien enviado a anunciar un mensaje o a representar oficialmente a una persona, un movimiento o una organización. Llegó a ser aplicado a quienes tenían algún conocimiento íntimo de Jesús y eran seguidores suyos, como los doce apóstoles enviados a difundir la Buena Noticia. En las etapas iniciales del movimiento de Jesús, y después en Pablo, no parece que se hiciera distinción de sexo para atribuir la condición de apóstol: hombres y mujeres pudieron ejercer esa función. En el capítulo 16 de la Carta a los Romanos, se hace referencia a Junia como una apóstol encargada de enseñar, posibilidad que desaparecerá más tarde para las mujeres. A juicio del autor de la primera Carta de Timoteo, las mujeres deben ser sumisas y no ejercer la enseñanza en la Iglesia.

Atesoramiento. Es el proceso por el que propietarios de tierras y aristócratas construyeron grandes depósitos para acumulación de productos como cereales, vino o aceite.

Bien limitado. Es la antigua idea de que cualquier bien, ya fuera tierra, dinero, honor, protección, alimentos, influencia política o poder económico, existía en cantidad limitada. Es decir, la sobreabundancia de alimentos en unos significaba penurias en otros. Si una

persona o familia ganaba, era siempre porque otros perdían.

Campesino. Es la persona que trabaja la tierra y cuyos excedentes son transferidos a miembros de la élite que los usan para mantener su estilo de vida y distribuirlos como creen conveniente.

Constructivismo. Término utilizado por los sociólogos para describir cómo los grupos étnicos construyen su identidad en relación con otros. Rasgos observables como el idioma, el vestido y la comida –aspectos de carácter cultural– no producen identidad étnica, pero son utilizados por unos grupos para diferenciarse y separarse de otros grupos situados en su entorno social inmediato. La identidad étnica no es natural, inherente, fija, inmutable, sino libremente elegida, flexible, variable –continuamente construida– en nuevos contextos y en relación con la visión de los ajenos al grupo. Viene impuesta desde dentro, y elementos dramáticos como la emigración, la opresión y la persecución intensifican esa demarcación grupal.

Economía agraria. Se trata de una economía basada en la posesión de tierra y en la producción agropecuaria. La tierra y lo que produce es controlado por una pequeña élite para su personal uso y distribución, a expensas de los campesinos que trabajan en las explotaciones.

Economía política. Tiene que ver con líderes políticos que ejercen dominio sobre la actividad económica de sus súbditos y se benefician personalmente de ese dominio, a menudo controlando tierras y producciones.

Émico. Los antropólogos culturales utilizan este término para referirse a los puntos de vista y análisis de los miembros de un grupo sobre las conductas, actitudes, valores y costumbres de la cultura a la que ellos pertenecen. Véase *Ético*.

Escatología. Término griego que significa literalmente “estudio de las cosas últimas”, es decir, estudio de los procesos mediante los cuales acaecerá el fin de la existencia humana en este mundo. “Escatológico” es el adjetivo correspondiente, utilizado para describir actitudes, creencias y modos de proceder en el tiempo inmediatamente anterior al final.

Espacio con género. Se alude con esta expresión a los espacios físicos, prácticas, textos y conductas concebidos de diferentes modos para hombres y mujeres. Son adscritos al dominio del hombre o al de la mujer: hogar frente a lugar de trabajo; ámbito privado frente a ámbito público; etc. Estas categorías significan siempre relaciones de poder entre varones y hembras, y en una sociedad patriarcal son opresivas para las mujeres.

Espacios. El término *primer espacio*, acuñado por Lefebvre, hace referencia al “espacio percibido” e incluye prácticas espaciales materiales como la producción agrícola de los campesinos y el pago de impuestos y diezmos a la élite que controlaba la producción. Se establece un contraste entre las prácticas propias del ámbito doméstico y las que son de uso en la comunidad local. El *segundo espacio* tiene que ver con el espacio concebido o con la descripción del espacio a través de imágenes y representaciones de la espacialidad. Estas incluyen los procesos de pensamiento y la ideología que gobiernan las prácticas materiales del primer espacio. En la sociedad judía, esta ideología recibe expresión en regulaciones de la Torá y en tradiciones orales que legitiman tales prácticas materiales haciéndolas aparecer como si fueran naturales, lo cual viene determinado también por la élite en su afán de mantener a las personas en el lugar que supuestamente les corresponde según la clase, la raza y el sexo. El *tercer espacio* hace referencia a individuos no pertenecientes a la élite y a cómo conciben ellos el espacio vivido, que representa una perspectiva crítica desde la clandestinidad o desde los márgenes en protesta contra sistemas opresivos.

Estados de conciencia alterados (ECA). Son esas experiencias en las que se produce un encuentro de fases de vigilia y sueño, así como alteración en sensaciones, percepciones y emociones, que pueden ser causadas por diversos agentes fisiológicos, psicológicos y farmacológicos. Los estados de ensoñación, de sueño, hipnagógico (sopor anterior al sueño), hipnopómpico (semiconsciencia precedente al despertar), de hiperalerta, de letargo, de éxtasis, de histeria, de fragmentación, regresivo, meditativo, de trance, de ensimismamiento, de sueño despierto, de visualización interior, de estupor, de coma, de conciencia expandida y de conciencia normal son considerados manifestaciones de la conciencia. Algunas culturas celebran estos estados y los emplean de manera regular, profesional o privadamente, para ganar un conocimiento del mundo, del cosmos y de la mente que no se podría obtener durante el estado de vigilia. Véase *Polifásicas, culturas*.

Ético. Término empleado en antropología cultural para referirse a los puntos de vista y análisis de individuos ajenos a un grupo sobre las conductas, actitudes, valores y costumbres de la cultura de ese grupo al que ellos no pertenecen. Véase *Émico*.

Etnosimbolismo. Hace referencia a la añoranza de un grupo étnico por su “edad de oro”, que él se ha construido mediante mitos sobre sus orígenes y elección, junto con su capacidad de soportar las nuevas exigencias y de adaptarse a ellas.

Exterocepción. En los estudios sobre estados alterados tiene que ver con los sentidos del tacto, de la vista, del oído, del gusto y del olfato, utilizados por los seres humanos para desenvolverse en su ambiente físico. Véase *Interocepción*.

Filón de Alejandría. Llamado también Filón el Judío, nació hacia el año 20 a. C. y murió en torno al 50 d. C. Se trata de un filósofo israelita que utilizó los métodos interpretativos del estoicismo junto con la alegoría (un modo emblemático de presentar sus ideas, a diferencia del literal) para conciliar la historia, las creencias, las prácticas y el pensamiento judíos con la filosofía griega. En suma, escribió para hacer el judaísmo de su tiempo más agradable a los detractores culturales, curiosos, sin embargo, sobre sus orígenes, figuras, prácticas y ritos. Escribió aproximadamente cuarenta libros breves; entre ellos, *Sobre la sobriedad*, *Sobre los sueños*, *La vida de Moisés*, *Preguntas y respuestas acerca del Génesis*, por nombrar solo unos cuantos.

Gentil. Término de origen latino (*gentilis*, “de la misma tribu”) que traduce la palabra griega *ethnē* (“grupo”) del Nuevo Testamento. Esta palabra griega podía hacer referencia a casi cualquier colectividad, con independencia de su clase o dimensión: un enjambre de abejas, una bandada de pájaros, una partida de bandidos un grupo de mujeres o de hombres, una asociación profesional, los habitantes de un pueblo, los residentes de una ciudad o región y los emigrantes de un determinado lugar. En los escritos judíos se usa para hacer referencia a las “naciones”, es decir, pueblos cuya herencia no es israelita.

Honor. Es un valor social que determina cómo las personas se relacionan unas con otras en las áreas de poder, género, estatus y religión. Determina las relaciones entre campesinos y élite, hombres y mujeres, padres e hijos, con base en la observación crítica de los otros en la esfera pública. El honor es el valor que las personas tienen a sus propios ojos, confirmado por la evaluación pública. Es una afirmación de la propia valía junto con el reconocimiento social de ella.

Instrumentalismo. Término relativo al proceso por el que un grupo étnico promueve sus intereses sociopolíticos mediante construcciones estratégicas y deliberadas de su identidad, las cuales ayudan a que esos intereses se concreten en realidades. Un ejemplo sería el hincapié de alguien en su condición de miembro de una minoría para beneficiarse política y económicamente de esa condición.

Interocepción. Voz que procede de los estudios sobre estados de conciencia alterados y que tiene que ver con los receptores sensoriales internos, que captan lo que sucede dentro de la persona, como el dolor, los recuerdos, la identidad, las emociones y el sentido inconsciente del tiempo y del espacio. Véase *Exterocepción*.

Joánico. Este adjetivo se refiere específicamente al evangelio de Juan y a lo relativo a él, y de forma general se emplea también en relación con los escritos supuestamente situados en su órbita: 1 Juan, 2 Juan, 3 Juan y Apocalipsis. A juicio de algunos estudiosos, esos escritos

son producto de una escuela joánica.

Josefo. Flavio Josefo (37-100 d. C.) es un importante historiador y apologista judío. Dos de sus obras más importantes son *La guerra judía* (circa 75 d. C.), que refiere la rebelión de los judíos contra Roma (66-70 d. C.), y *Antigüedades judaicas* (circa 94 d. C.), que narra la historia del pueblo judío y del mundo desde sus comienzos. Son obras muy valiosas, sobre todo, por la información que ofrecen sobre las vicisitudes del judaísmo del siglo I de nuestra era.

Ley. La Ley con mayúscula hace referencia al código deuteronomico (Dt 12–26) y al Pentateuco del antiguo Israel, donde figuran las normas de conducta reconocidas por la comunidad israelita como vinculantes y de cumplimiento exigible por la autoridad. Se ocupa de materias como el matrimonio, el divorcio, la sexualidad, las cuestiones de pureza e impureza, las fiestas, los días santos, el culto, la idolatría, la fidelidad a Dios, y de muchas otras cuestiones importantes para el comportamiento correcto dentro de la comunidad. Véase *Torá*.

Lucano. Adjetivo que se refiere específicamente al evangelio de Lucas y a lo relativo a él, y que de manera general se emplea también en relación con los escritos situados en la órbita del autor de Lucas y de los Hechos de los Apóstoles.

Marcano. Adjetivo con el que se hace referencia específica al evangelio de Marcos y a lo relativo a él.

Mateano. Adjetivo con el que se hace referencia específica al evangelio de Mateo y a lo relativo a él.

Mediadores. Son emprendedores sociales cuya tarea es establecer contactos entre personas con el fin de que unos como clientes, otros como patronos, intercambien bienes y servicios. Los mediadores, aparte de capacidad para establecer contactos, deben tener una habilidad especial para favorecer la armonía en las relaciones sociales e inclinación a manejar estas en beneficio propio. Necesitan, además, poder e influencia suficientes para hacer que se produzcan los intercambios entre patronos y clientes. Por ejemplo, un tipo de mediador moderno, como es el agente de bolsa, está situado entre el mundo financiero y el público para ofrecer su consejo de experto, así como para negociar, comprar y vender en beneficio de los clientes. Véase *Patronato*.

Monismo material. Tiene que ver con la cuestión de definir exactamente los estados de conciencia alterados y cómo se producen. Tales estados se deben a procesos gobernados por cuerpos y sistemas nerviosos que son únicos y que operan conforme a ciertos ambientes

y leyes físicas. Probablemente esas experiencias, que varían de manera extraordinaria, no están relacionadas exclusivamente con el cerebro o con el ambiente social, sino que son parte de la existencia biopsicosocial de los seres humanos en interacción con su mundo.

Monofásicas, culturas. Son las que no dan crédito a los estados de conciencia alterados y, como consecuencia, reconocen pocos de ellos como no patológicos. Su visión de la realidad la extraen exclusivamente del estado de vigilia normal. Y denigran a quienes son propensos a experimentar estados de conciencia alterados, sobre todo si utilizan drogas para alcanzarlos. Véase *Polifásicas, culturas*.

Paisaje. Término de amplio alcance que, entre otras muchas cosas, incluye las percepciones humanas de tiempo y lugar. El tiempo es entendido como los recuerdos de una comunidad vinculados al lugar donde viven los individuos que la forman. Un ejemplo es “hogar”. Un hogar forma parte del paisaje como un espacio significativo dentro del cual residen personas. “Paisaje” no es un término neutro, sin carácter, sino que incorpora expresiones de una compleja interacción entre ideas humanas, estructuras sociales y características físicas del ambiente.

Paráclito. Uno de los nombres funcionales dados al Espíritu Santo en el evangelio de Juan. Significa “el que es invocado”. Se trata, pues, del Auxiliador o Intercesor, y como tal recuerda a los discípulos lo que Jesús les enseñó. Da testimonio de Jesús y promueve su obra en el mundo, inculcando en los discípulos la enseñanza de Jesús sobre el pecado, la justicia y el juicio, y guiándolos en la verdad.

Pastorales, epístolas. Son cartas supuestamente escritas por Pablo de Tarso a Timoteo y Tito, dos dirigentes o pastores de comunidades eclesiales. Se discute sobre la autoría de las cartas. Algunos las consideran paulinas, pero muchos creen que proceden de una mano y un tiempo –siglo II de nuestra era– posteriores.

Patronato. Sistema de intercambio de bienes y servicios entre personas socialmente desiguales. Implica apoyo material, pero también poder, protección e influencia. Los patronos promueven los intereses de sus clientes, los cuales, por su parte, honran y alaban a sus patronos. A veces, hasta pueden servirles militarmente. Véase *Mediadores*.

Patrono-cliente, relación. Constituye una estructura que proporciona varias clases de beneficios de tipo económico, político y jurídico a cambio de alabanza, lealtad y otras formas de apoyo y acrecentamiento del honor.

Polifásicas, culturas. Son las que activan y emplean regularmente estados de conciencia

alterados para interactuar con el mundo y el cosmos. Valoran y cultivan esos estados, honran a quien los domina y sacan de ellos muchos conocimientos sobre la mente, el mundo y el cosmos. Los estados de conciencia alterados están en estas culturas claramente definidos, ritualizados y regulados: no todo el mundo puede, legítimamente, hacer uso de ellos. Véase *Monofásicas, culturas*.

Primordialismo. Es una teoría que perfecciona la noción de etnicidad y se refiere a miembros de grupos étnicos que tienen sentimientos poderosos y hondamente arraigados con respecto a miembros del mismo grupo, sentimientos que ellos consideran naturales, sagrados y existentes desde el principio mismo. La lengua, la tierra, la familia, la costumbre y la religión sirven para cultivar esos sentimientos, que son generados culturalmente. Por eso el primordialismo se conoce también como primordialismo cultural. Véase *Primordialismo sociobiológico*.

Primordialismo sociobiológico. Es una alternativa al primordialismo cultural y está relacionado con la percepción de que las personas tienden a mostrar ciertas clases de comportamiento –que puede ser altruista, pero también agresivo e incluso criminal– y que cada una de esas clases suele corresponder a grupos familiares. De ahí que esos rasgos se consideren una herencia biológica, resultado de la adaptación del ser humano al ambiente en su propio beneficio. Véase *Primordialismo*.

Q. Es la designación de una fuente antigua (la letra Q corresponde a la inicial de *Quelle*, “fuente” en alemán) que supuestamente utilizaron Mateo y Lucas al escribir sus evangelios.

Reciprocidad equilibrada. Tipo de intercambio de bienes y servicios en el que las dos partes reciben en medida similar. Es un intercambio justo, porque se da tanto como se recibe. Véase *Reciprocidad negativa; Reciprocidad generalizada*.

Reciprocidad generalizada. Se caracteriza por intercambios basados en el altruismo: no hay deseo de ganar nada a cambio. Es compartir lo que se tiene con el grupo de familiares y parientes, sin la idea de llevar cuentas de lo dado ni de lo recibido. No se espera un pago inmediato por parte de las personas favorecidas. Véase *Reciprocidad equilibrada; Reciprocidad negativa*.

Reciprocidad negativa. Se caracteriza por el importante papel que desempeñan en ella el egoísmo y el deseo de obtener algo a cambio de nada en la transacción con la otra parte. Es un intento de aprovecharse de otro mediante la manipulación, la coacción o el engaño. Véase *Reciprocidad generalizada; Reciprocidad equilibrada*.

Recursos de primer orden. Son beneficios, como tierra, dinero, alimentos y protección, que

los patronos distribuyen a cambio de trabajo y de honor.

Septuaginta (LXX). Hace referencia a la traducción de las Escrituras hebreas al griego realizada hacia el año 285 a. C. y es un nombre basado en una tradición referida en la *Carta de Aristeas*, donde se dice que esa versión griega fue obra de setenta y dos eruditos judíos.

Seudónimo. Significa literalmente “nombre falso”. En el Nuevo Testamento tiene que ver con la práctica de atribuir la autoría de cartas (u otro tipo de documento) a personas veneradas del pasado, lo cual era bastante común en el mundo antiguo. Véase *Pastorales, epístolas*.

Sinópticos, evangelios. La palabra “sinóptico” se dice de lo que permite apreciar a primera vista las diferentes partes de un todo. Y se aplica a los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas porque sus textos han sido colocados muchas veces juntos, en columnas, para apreciar mejor los numerosos relatos y dichos que tienen en común.

Templo. En la presente obra, cuando este término aparece sin ninguna especificación, hace referencia exclusivamente a la gran estructura ornamentada que se alzaba en Jerusalén y que era lugar de culto, oración, sacrificio y estudio de la Torá. El templo sirvió de punto focal de la vida religiosa judía hasta su destrucción por los romanos en el año 70 de nuestra era.

Torá. Término hebreo que significa “enseñanza”, “instrucción”, y que frecuentemente se ha traducido como “ley”. Se emplea para designar las leyes dadas a Moisés en el monte Sinaí o el Pentateuco, los cinco libros que la tradición atribuye a dicho patriarca. Esos libros son Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

Bibliografía

- Aasgaard, R., *“My Beloved Brothers and Sisters!” Christian Siblingship in Paul*, T & T Clark International, Londres 2004.
- , “Like a Child: Paul Rhetorical Uses of Childhood”, en M. J. Bunge (ed.), *The Child in the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2008, pp. 249-277.
- Alvarado, C. S., “Out-of-Body Experiences”, en E. Cardeña, S. J. Lynn y S. Krippner (eds.), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, American Psychological Association, Washington (DC) 2000.
- American Anthropological Association Statement on Race, 17 de mayo de 1988, <http://www.aaanet.org/stmts/racepp.htm> (acceso: 11/12/2008).
- Angier, N., “Do races differ? No Really, DNA shows”: *New York Times* (22/08/2000).
- Armstrong, J., *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC) 1982.
- Ashton, J., *The Religion of Paul the Apostle*, Yale University Press, New Haven (CT) 2000.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtniss: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, Múnich 1992.
- , *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2006.
- Augsburger, David W., *Pastoral Counseling Across Cultures*, Westminster Press 1986.
- Aune, David E., *The New Testament in its Literary Environment*, Westminster Press, Filadelfia 1987.

- Austin, J. H., *Zen and the Brain: Towards an Understanding of Meditation and Consciousness*, MIT Press, Cambridge (MA) 1998.
- Balch, D. L., *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, SBLMS 26, Scholars, Chico (CA) 1981.
- , “Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes”: *ANRW* II 26.1 (1992) 389-404.
- Barrett, J. L., “Cognitive Science of Religion”: *Religion Compass* 1 (2007) 1-19.
- Bartchy, Scott S., “Undermining Ancient Patriarchy: Paul’s Vision of a Society of Siblings”: *BTB* 29 (1999) 68-78.
- , “Who should be Called ‘Father’? Paul of Tarsus between the Jesus Tradition and *Patriae Potestas*”, en J. H. Neyrey y E. C. Stewart (eds.), *The Social World of the New Testament: Insights and Models*, Hendrickson, Peabody (MA) 2008.
- Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Little, Brown and Company, Boston 1969 (reimpreso en 1998).
- , “Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity”, en H. Vermeulen y C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”*, Het Spinhuis, Amsterdam 1994, pp. 11-32.
- Bartlett, F. C., *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge/Londres 1932 (reimpreso en 1995).
- Barton, Carlin A., *Roman Honor: The Fire in the Bones*, University of California Press, Berkeley (CA) 2001
- , “Being in the Eyes: Shame and Sight in Ancient Rome”, en David Frederick (ed.), *The Roman Gaze: Vision, Power, and the Body*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2002.
- Bassler, Jouette M., *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom*, SBLDS 59, Scholar Press, Chico (CA) 1982.
- , *1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Abingdon Press, Nashville 1996.
- Batten, Alicia, “God in the Letter of James: Patron or Benefactor?”: *NTS* 50 (2004) 257-272.

- Baxter, A. G., y J. A. Ziesler, "Paul and Arboriculture: Romans 11.17-24": *JSNT* 24 (1985) 25-32.
- Beals, R. L., y H. Hoijer, *An Introduction to Anthropology*, Macmillan, Nueva York 1965.
- Beasley-Murray, G. R., *Baptism in the New Testament*, Macmillan, Londres 1962.
- Bedford, P. R., "The Economy of the Near East in the First Millenium BC", en J. G. Manning e I. Morris (eds.), *The Ancient Economy: Evidence and Models*, Stanford University Press, Stanford 2005.
- Beg, Muhammad Abdul Jabbār, "The Status of Brokers in the Middle Eastern Society in the Pre-Modern Period": *The Muslim World* 67 (1977) 87-90.
- Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- , *Ritual Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- , "Ritual (Further Considerations)", en L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, Detroit ²2005.
- Bentall, R. P., "Hallucinatory Experiences", en E. Cardeña, S. J. Lynn y S. Krippner (eds.), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, American Psychological Association, Washington (DC) 2000.
- Blackmore, S., *Consciousness: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- , "Out-of-Body Experiences", en J. Henry (ed.), *Parapsychology: Research on Exceptional Experiences*, Routledge, Londres 2005.
- Blasi, A., J. Duhaime y P. A. Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, AltaMira, Walnut Creek (CA) 2002.
- Boissevain, Jeremy, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*, Basil Blackwell, Oxford 1974.
- Bonanno, George, "Remembering and Psychotherapy": *Psychotherapy* 27 (1990) 175-186.
- Bookidis, Nancy, "Religion in Corinth: 146 B.C.E.-100 C.E.", en D. Schowalter y S. J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*, Harvard

- University Press, Cambridge (MA) 2005, pp. 141-164.
- Bornkamm, G., "The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament", en K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 16-28.
- Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Bourguignon, E., *Psychological Anthropology: An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York 1979.
- Bowditch, P. L., *Horace and the Gift Economy of Patronage*, University of California Press, Berkeley 2001.
- Boyer, P., *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, Vintage, Londres 2002.
- y P. Liénard, "Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals": *Behavioral and Brain Sciences* 29, n. 6 (2006) 595-650.
- Bradshaw, P. F., *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, SPCK, Londres ²2002.
- , *Eucharistic Origins*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- y J. Melloch (eds.), *Foundations in Ritual Studies: A Reader for Students of Christian Worship*, Baker, Grand Rapids (MI) 2007.
- Braund, D., "Function and Dysfunction: Personal Patronage in Roman Imperialism", en Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, Londres 1989, pp. 37-52.
- Brennenbaum, H., J. Kerns y C. Raghaven, "Anomalous Experiences, Peculiarity, and Psychopathology", en E. Cardeña, S. J. Lynn y S. Krippner (eds.), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, American Psychological Association, Washington 2000.
- Brett, M. G., *Ethnicity and the Bible*, Biblical Interpretation Series 19, Brill, Leiden 1998.
- Brown, Peter, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley (CA) 1982.

- Brown, R. E., "The Roman Church Near the End of the First Christian Generation (A.D. 58 – Paul to the Romans)", en R. E. Brown y J. P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Paulist Press, Nueva York 1982, pp. 105-127.
- Brown, Tricia Gates, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective*, JSNTSup 253, T & T Clark, Londres/Nueva York 2003.
- Bruce, F. F., *Commentary on the Book of Acts*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1976.
- , "The Romans Debate. Continued", en K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 175-194 (reimpreso en *BJRL* 64 [1981-1982] 334-359)].
- Bruner, Jerome, y Carol Fleisher Feldman, "Group Narrative as a Cultural Context of Autobiography", en David C. Rubin (ed.), *Remembering Our Past: Studies in Autobiographical Memory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 291-317.
- Brunner, Frederick Dale, *Matthew: A Commentary*, vol. 1, *The Christbook: Matthew 1–12*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2005 (edición revisada).
- Buell, D. K., "Ethnicity and Religion in Mediterranean Antiquity and Beyond": *RelSRev* 26 (2000) 243-249.
- , *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York 2005.
- y C. Johnson Hodge, "The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul": *JBL* 123 (2004) 235-251.
- Bulbulia, J., "Evolution of Religion", en L. Barret y R. Dunbar (eds.), *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Butlin, R. A., *Historical Geography Through the Gates of Space and Time*, Arnold, Londres 1993.
- Campbell, John K., *Honour, Family and Patronage*, Oxford University Press, Oxford 1964.
- Cardena, E., S. J. Lynn y S. Krippner, "Introduction: Anomalous Experiences in Perspective", en íds. (eds.), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, American Psychological Association, Washington (DC) 2000.

- Carney, Thomas F., *The Shape of the Past: Models and Antiquity*, Coronado, Lawrence (KS) 1975.
- Carruthers, Mary, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Carter, R., *Exploring Consciousness*, University of California Press, Berkeley (CA) 2002.
- Carter, W., *Matthew and Empire: Initial Explorations*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2001.
- Casey, Edward S., *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 1987.
- , *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Placeworld*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 1993.
- Chance, J. Bradley, *The Acts of the Apostles*, Smyth & Helwys Bible Commentary 23, Smyth & Helwys, Macon (GA) 2007.
- Chandra Shekar, C. R., “Possession Syndrome in India”, en C. A. Ward (ed.), *Altered States of Consciousness and Mental Health: A Cross-Cultural Perspective*, Sage, Londres 1989.
- Chow, J. K., *Patronage in Corinth: A Study of Social Networks in Corinth*, JSNTSup 75, JSOT Press, Sheffield 1992.
- Clarke, Andrew D., *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Sociohistorical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6*, Brill, Leiden 1993.
- Cohen, S. J. D., *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley (CA) 1999.
- Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Crossroad, Nueva York 1986.
- Collins, Raymond F., *First Corinthians*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1999.
- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Conzelmann, Hans, *Acts of the Apostles*, Fortress, Filadelfia 1987.

- Craffert, P. F., *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Cascade, Eugene (OR) 2008.
- Cranford, M., "Election and Ethnicity: Paul's View of Israel in Romans 9.1-13": *JSNT* 50 (1993) 27-41.
- , "Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe": *NTS* 41 (1995) 71-88.
- Crapanzano, V., "The Etiquette of Consciousness": *Social Research* 68, n. 3 (2001) 627-649.
- Crook, Zeba A., *Reconceptualising Patronage: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*, BZNW 130, De Gruyter, Berlín 2004.
- , "BTB Readers Guide: Loyalty": *BTB* 34 (2004b) 167-177.
- , "Constructing a Model of Ancient Prayer", en A. C. Hagedorn, Zeba A. Crook y E. Stewart (eds.), *In Other Worlds: Essays on Social Science Methods and New Testament in Honor of Jerome H. Neyrey, S. J.*, Sheffield Phenix, Sheffield 2007.
- , "Grace as Benefaction in Galatians 2:9, 1 Corinthians 3:10, and Romans 12:3, 15:15", en D. Neufeld (ed.), *The Social Sciences and Biblical Translation*, SBLSymS 41, Scholar Press, Atlanta 2008, pp. 25-38.
- Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco 1991.
- , *Jesus: A Revolutionary Biography*, Harper, San Francisco 1994.
- Czachesz, I., "Magic and Mind: Toward a Cognitive Theory of Magic, with Special Attention to the Canonical and Apocryphal Acts of the Apostles": *Annali di storia dell'esegesi* 24, n. 1 (2008) 294-321.
- , "Explaining Magic: Earliest Christianity as a Test Case", en L. H. Martin y J. Sørensen (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, Equinox, Londres 2009.
- , "Rituals and Memory in Early Christianity", en A. W. Geertz y J. Sørensen (eds.), *Religious Rituals, Cognition and Culture*, Equinox, Londres (de próxima publicación).
- Damon, C., *The Mask of the Parasite: A Pathology of Roman Patronage*, University of Michigan Press, Ann Arbor (MI) 1997.

D'Angelo, Mary Rose, “‘Knowing How to Preside over His Own Household’: Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, *Hermas*, and Luke-Acts”, en Stephen D. Moore y Janice Capel Anderson (eds.), *New Testament Masculinities*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, pp. 265-296.

Danker, Frederik W., *Benefaction: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*, Clayton, St. Louis 1982.

Davies, John K., “Family and State in the Mediterranean”, en D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame in the Unity of the Mediterranean*, Special Publication of the American Anthropological Association 22, Washington (DC) 1987.

———, “Linear and Nonlinear Flow Models for ancient Economics”, en J. G. Manning e I. Morris (eds.), *The Ancient Economy: Evidence and Models*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2005.

———, “Hellenistic Economies”, en G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Davies, S. L., *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity*, SCM, Londres 1995.

Davies, W. D., *The Gospel and the Land*, California University Press, Berkeley (CA) 1974.

———, “Paul and the Gentiles: A Suggestion Concerning Romans 11:13-24”, en W. D. Davies (ed.), *Jewish and Pauline Studies*, Fortress, Filadelfia 1984.

De Ste. Croix, G. E. M., *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Cornell University, Ithaca (NY) 1981.

Deacon, Terrence W., *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*, Norton, Nueva York 1997.

Delany, Carol, “Seeds of Honor, Fields of Shame”, en D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Special Publication of the American Anthropological Association 22, Washington (DC) 1987.

DeLoache, Judy S., “Becoming Symbol-Minded”: *Trends in Cognitive Sciences* 8 (2004) 66-70.

DeMaris, R. E., “The Baptism of Jesus: A Ritual-Critical Approach”, en Wolfgang Stegemann,

- Bruce G. Malina y Gerd Theissen (eds.), *The Social Setting of Jesus in the Gospels*, Fortress, Minneapolis 2002, pp. 137-157.
- , *The New Testament in Its Ritual World*, Routledge, Londres 2008.
- Denzey, N., “The Limits of Ethnic Categories”, en A. J. Blasi, J. Duhaime y P. A. Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity*, Altamira Press, Walnut Creek (CA) 2002, pp. 489-507.
- Dibelius, M., *Studies in the Acts of the Apostles*, SCM, Londres 1956.
- Dixon, Suzanne, *The Roman Mother*, University of Oklahoma Press, Norman (OK) 1988.
- Donald, Merlin, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, Norton, Nueva York 2001.
- Donfried, K. P., “A Short Note on Romans 16”, en K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 44-52 (reimpresión de *JBL* 89 [1970] 441-449).
- , “False Presuppositions in the Study of Romans”, en K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 102-125 (reimpresión de *CBQ* 36 [1974] 332-358).
- Douglas, M., *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Barrie & Jenkins, Londres 1970.
- , *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Ark, Londres 2007, ¹1966 (traducción española: *Pureza y peligro*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2000).
- Draper, J. A., “Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7–10”: *VC* 54 (2000) 121-158.
- Drummond, A., “Early Roman Clientes”, en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, Londres 1989, pp. 89-115.
- Dubi, Georges, “The Emergence of the Individual”, en Georges Duby (ed.), *A History of Private Life: II. Revelations in the Medieval World*, Belknap Press, Cambridge (MA) 1988, pp. 507-630.
- Dulaney, S., y A. P. Fiske, “Cultural Rituals and Obsessive-Compulsive Disorder: Is There a Common Psychological Mechanism?": *Ethos* 22, n. 3 (1994) 243-283.

- Duling, D. C., "Matthew's Son of David in Social-Scientific Perspective: Kindship, Kingship, Magic, and Miracle": *BTB* 22 (1992) 99-116.
- , "The Matthean Brotherhood and Marginal Scribal Leadership", en Philip Esler (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, Londres 1995, pp. 159-182.
- , *The New Testament: History, Literature, and Social Context*, Thomson/Wadsworth, Belmont (CA) 2003.
- , "'Whatever Gain I Had...': Ethnicity and Paul's Self-Identification in Phil. 3:5-6", en D. B. Gowler, G. Bloomquist y D. F. Watson (eds.), *Fabrics of Discourse: Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, Trinity International, Harrisburg (PA) 2003b = 2008a (reimpreso en *HvTSt* 64, n. 2 [2008] 799-818).
- , "Empire: Theories, Methods, Models", en John Riches y David C. Sim (eds.), *The Gospel of Mathew in its Roman Imperial Context*, T & T Clark International, Londres 2005a, pp. 49-74.
- , "Ethnicity, Ethnocentrism, and the Matthean *Ethnos*": *BTB* 35 (2005b) 125-143. También en internet: <http://academic.shu.edu/btb/vol35/4/04%20Duling.pdf>.
- , "2 Corinthians 11:22: Historical Context, Rhetoric, and Ethnic Identity", en John Fotopoulos (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*, suplementos de *Novum Testamentum*, Brill Leiden 2006 = 2008b (reimpreso en *HTS* 64, n. 2 [2008] 819-843).
- Dunn, J. D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1996.
- Durkheim, É., *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford World's Classics, Oxford University Press, Oxford 2001 (original francés de 1912).
- Edwards, D. R., "The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: Implications for the Nascent Jesus Movement", en L. I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York 1992.
- Ehrsson, H. H., "The Experimental Induction of Out-of-Body Experiences": *Science* 217 (24 de agosto de 2007) 1058.
- Eilers, C., *Roman Patrons of Greek Cities*, Oxford University Press, Oxford 2002.

- Eisenbaum, P., "Paul as the New Abraham", en R. A. Horsley (ed.), *Paul and Politics: Essays in Honor of Krister Stendahl*, Trinity International Press, Harrisburg (Pa) 2000, pp. 130-145.
- Eisenstadt, S. N., y Louis Roniger, "Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange": *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980) 42-77.
- , *Patrons, Clients, and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane*, Harper and Row, Nueva York 1959.
- Elliot, John H., "No Kingdom of God for Softies? or, What Was Paul Really Saying? 1 Corinthians 6:9-10 in Context": *BTB* 34 (2004) 17-40.
- , "Jesus the Israelite was neither a 'Jew' nor a 'Christian': On Correcting Misleading Nomenclature": *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5, n. 5 (2007) 119-155.
- Esler, P. F. (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, Routledge, Londres 1995.
- , *Galatians, New Testament Readings*, Routledge, Londres 1998.
- , *The Early Christian World*, Routledge, Londres 2000.
- , *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2003 (traducción española: *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006).
- , "Ancient Oleiculture and Ethnic Differentiation: The Meaning of the Olive-Tree Image in Romans 11": *JSNT* 26, n. 1 (2003) 103-124.
- , "Paul Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3": *BTB* 36 (2006) 23-34.
- Fábrega, Horacio, *Disease and Social Behavior: An Interdisciplinary Perspective*, MIT Press, Cambridge (MA) 1974.
- Farmer, Sarah Bennett, *Martyred Village: Commemorating the 1944 Massacre at Oradour sur Glane*, University of California Press, Berkeley (CA) 1999.

- Fentress, James, y Christ Wickham, *Social Memory*, Blackwell, Oxford 1992,
- Fiensy, David A., *The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land Is Mine*, Edwin Mellen Press, Lewinston 1991.
- , “Jesus’ Socioeconomic Background”, en J. H. Charlesworth y L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus*, Fortress, Minneapolis 1997.
- , “Jesus and Debts: Did He Pray About Them?": *ResQ* 44 (2002) 233-239.
- , *Jesus the Galilean: Soundings in a First Century Life*, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2007.
- Finley, M. I., *The Ancient Economy*, University of California Press, Berkeley 1973.
- Fischer, R., “A Cartography of the Ecstatic and Meditative States”: *Science* 174/4012 (26 de noviembre de 1971) 52-60.
- Fisher, N. R. E., *Hybris: A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Aris and Phillips, Warminster 1992.
- Fiske, A. P., y N. Haslam, “Is Obsessive Compulsive Disorder a Pathology of the Human Disposition to Perform Socially Meaningful Rituals? Evidence of Similar Content”: *Journal of Mental Disease* 185, n. 4 (1997) 211-222.
- Foerster, W., “*Exousia*”: *TDNT* 2 (1964) 562-575.
- Forbes, C., “Comparison, Self-Praise, and Irony: Paul’s Boasting and the Conventions of Hellenic Rhetoric”: *NTS* 32 (1986) 1-30.
- Foster, George M., “Peasant Society and the Image of Limited Good”: *AG* 67 (1965) 293-315.
- , “A Second Look at Limited Good”: *AQ* 45 (1972) 47-64.
- Foucault, M., *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, Harvester, Brighton 1980.
- Frankemölle, H., *Das Taufverständnis des Paulus: Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6*, SBS 47, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970.
- Freidson, Eliot, *The Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*,

- Harper & Row, Nueva York 1970.
- Freud, S., "Obsessive Acts and Religious Practices", en P. Rieff (ed.), *Character and Culture*, Collier, Nueva York 1963.
- Freyne, S., *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.*, Glazier, Wilmington (DE) 1980.
- , "Jesus and the Urban Culture of Galilee", en T. Fornberg y D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts: Biblical Texts and their Textual and Situational Contexts*, Scandinavian University Press, Oslo 1995, pp. 596-622.
- , *Jesus a Jewish Galilean*, Continuum, Nueva York 2004 (traducción española: *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2007).
- Gamble, H., Jr., *The Textual History of the Letter to the Romans*, Studies and Documents 43, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1977.
- Garnsey, Peter, y G. Woolf, "Patronage of the Rural Poor in the Roman World", en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, Londres 1989, pp. 153-170.
- Geary, P. J., "Barbarians and Ethnicity", en G. W. Bowersock, P. Brown y Q. Grabar (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999, pp. 107-129.
- Geertz, C., "The Integrative Revolution", en C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, Free Press, Nueva York 1963, pp. 108-113.
- , *Interpretation of Cultures: Selected Essays by C. Geertz*, Hutchinson, Londres 1973.
- , "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding", en Keith H. Basso y Henry A. Selby (eds.), *Meaning and Anthropology*, University of New Mexico Press, Albuquerque (NM) 1976, pp. 221-237.
- Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford ²2006.
- Gilmore, David D. (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Special Publication of the American Anthropological Association 22, Washington (DC) 1987.
- Glancy, Jennifer A., *Slavery in Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2002.

- , “Protocols of Masculinity in the Pastoral Epistles”, en Stephen D. Moore y Janice Capel Anderson (eds.), *New Testament Masculinities*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, pp. 235-264.
- Gray, J., “Iconic Images: Landscape and History in the Local Poetry of the Scottish Borders”, en J. P. Stewart y A. Strathern (eds.), *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, Londres 2003, pp. 16-46.
- Gray, M., “The Pilgrimage as Ritual Space”, en A. T. Smith y A. Brookes (eds.), *Holy Ground: Theoretical Issues Relating to the Landscape and Material Culture of Ritual Space*, British Archaeological Reports International Series 956, Archeopress, Oxford 2001, pp. 91-97.
- Green, J. B., *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Green, John T., *The Role of the Messenger and Message in the Ancient Near East*, BJS 169, Scholars, Atlanta 1989.
- Greyson, B., “Near-Death Experiences”, en E. Cardeña, S. J. Lynn y S. Krippner (eds.), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, American Psychological Association, Washington (DC) 2000.
- Grimes, R. L., *Research in Ritual Studies: A Programmatic Essay and Bibliography*, ATLA Bibliography Series 14, ATLA and Scarecrow Press, Metuchen (NJ) 1985.
- , *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, University of South Carolina Press, Columbia (SC) 1990.
- , *Beginnings in Ritual Studies*, University of South Carolina Press, Columbia (SC) 1995.
- Guijarro, S., “The Family in First-Century Galilee”, en H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family As Social Reality and Metaphor*, Routledge, Londres 1997, pp. 42-64.
- Gundry-Volf, J. M., “The Least and the Greatest: Children in the New Testament”, en M. J. Bunge (ed.), *The Child in Christian Thought*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2001, pp. 29-60.
- Haenchen, Ernst, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Basil Blackwell, Oxford 1971.

- Halbwachs, Maurice, *The Collective Memory*, Harper & Row, Nueva York 1980 (traducción española: *La memoria colectiva*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2004).
- , *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Hall, J. M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Hall, R. G., “Epipasm and the Dating of Ancient Jewish Writings: *JSP* 2 (1988) 1-86.
- Halperin, David M., “The First Homosexuality?”, en Martha C. Nussbaum y Juha Sihvola (eds.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, University of Chicago Press, Chicago 2002, pp. 226-268.
- Hamilton, M., “Who Was a Jew? Jewish Ethnicity During Achaemenid Period”: *ResQ* (1995) 37/2,
http://www.acu.edu/sponsored/restoration_quarterly/archives/1990s/vol_37_no_2_contents/
(acceso: 11/12/08)
- Hanson, K. C., “‘How Honorable! How Shameful!’ A Cultural Analysis of Matthew’s Makarism and Reproaches”: *Semeia* 68 (1996) 81-111.
- y Douglas E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Fortress, Minneapolis ²2008, 1998.
- Harmon A., “In DNA Era, New Worries About Prejudice”: *New York Times* (11 de noviembre de 2007).
- Harrill, J. A., *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions*, Fortress, Minneapolis 2006.
- Harrington, Hannah K., *Holiness. Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman World*, Routledge, Londres 2001.
- Hartman, L., *‘Into the Name of the Lord’: Baptism in the Early Church*, Studies of the New Testament and Its World, T & T, Edimburgo 1997.
- Harvey, D., *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989.
- Hays, Richard, “Paul on the Relations Between Men and Women”, en Amy-Jill Levine y Marianne Blickenstaff (eds.), *A Feminist Companion to Paul*, Pilgrim Press, Cleveland

(OH) 2004, pp. 137-147.

Heers, Jacques, *Family Clans in the Middle Ages. A Study of Political and Social Structure in Urban Areas*, North-Holland, Amsterdam 1977.

Heidebrecht, Doug, "Reading 1 Timothy 2:9-15 in its Literary Context": *Direction* 33, n. 2 (2004) 171-184.

Hemelrijk, Emily A., *Matrona Docta: Educated Women in the Roman elite from Cornelia to Julia Donna*, Routledge, Nueva York 1999.

Hengel, M., "Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12:1-12 im Licht der Zennonpapyri und der rabbinischen Gleischnisse": *ZNW* 59 (1968) 1-39.

Herz, J., "Grossgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu": *PJ* 24 (1928) 98-113.

Hitchner, R. B., "The Advantages of Wealth and Luxury: The Case for Economic Growth in the Roman Empire", en J. G. Manning e I. Morris (eds.), *The Ancient Economy: Evidence and Models*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2005.

Hobson, J. A., "States of Consciousness: Normal and Abnormal Variation", en P. D. Zelazo, M. Moscovitch y E. Thompson (eds.), *The Cambridge HandBook of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Holland, G. S., "Speaking Like a Fool: Irony in 2 Corinthians 10-13", en *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, JSNTSup 90, JSOT Press, Sheffield 1993, pp. 250-264.

Hollenback, Paul W., "Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study": *JAAR* 49 (1982), pp. 567-588.

Hollinger, D. A., "Amalgamation and Hypodescent: The Question of Ethnoracial Mixture in the History of the United States": *AHR* 108, n. 5 (2003) 1363-1390.

"Honor", en D. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (18 vols.), vol. 6, Free Press, Nueva York 1968-1979, pp. 503-511.

Hood, R. T., "The Genealogies of Jesus", en A. Wikgren (ed.), *Early Christian Origins: Studies in Honor of H. R. Willoughby*, Quadrangle Books, Chicago 1961, pp. 1-15.

Horowitz, D., *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley 1985.

- Horrell, David G., "Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre": *NTS* 50 (2004) 349-369.
- Horsley Richard A., *Archaeology History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Trinity Press, Valley Forge (PA) 1996.
- Hurtford, James R., "Revisión del artículo de Terrence Deacon, 'The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain'": *Times Literary Supplement* (23/10/1998) 34.
- Hutchinson, J., y A. D. Smith, *Ethnicity*, Oxford Reader, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Huxley, A., "Visionary Experiences", en J. White (ed.), *The Highest State of Consciousness*, Anchor Books, Nueva York 1972.
- Huxley, J., y A. C. Haddon, *We Europeans: A Survey of "Racial" Problems, With a Chapter on Europe Overseas*, Johathan Cape, Londres 1935.
- Irons, W., "Religion as Hard-To-Fake Sign of Commitment", en R. Nesse (ed.), *Evolution and the Capacity for Commitment*, Russell Sage Foundation, Nueva York 2001.
- Isaac, B., *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2004.
- Ivarsson, Fredrik, "Vice Lists and Deviant Masculinity: The Rhetorical Function of 1 Corinthians 5:10-11 y 6:9-10", en Todd Penner y Caroline Vander Stichele (eds.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, Brill, Leiden 2007.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience*, Modern Library, Nueva York 1994.
- Jenkins, R., "Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power": *Ethnic and Racial Studies* 17 (1994), 197-223.
- , "Ethnicity Etcetera: Social Anthropological Points of View": *Ethnic and Racial Studies* 19 (1996) 807-822.
- , *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, Sage, Londres 1997.
- , "Ethnicity, Anthropological Aspects", en N. J. Smelser y P. B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, Pergamon, Oxford 2001, pp. 4824-4828.

Jewett, R., "Paul, Phoebe, and the Spanish Mission", en J. Neusner *et al.* (eds.), *The Social World of Formative Judaism and Christianity: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Fortress, Filadelfia 1988, pp. 142-161.

———, *Romans: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress (MN) 2007.

Johnson, M. E., *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1999.

Johnson, S. E., *Paul the Apostle and His Cities*, Glazier, Wilmington (DE) 1987.

Johnson, T., y C. Dandeker, "Patronage: Relation and System", en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, Londres 1989, pp. 219-241.

Johnson Hodge, C., *"If Sons, Then Heirs": A Study of Kinship and Ethnicity in Paul's Letter to the Romans*, Oxford University Press, Oxford 2007.

———, "Olive Trees and Ethnicities: Judeans and Gentiles in Romans 11:17-24", en J. Zangenberg y M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome*, Brill, Leiden 2008, pp. 77-89.

Jones, C., G. Wainwright, E. J. Yarnold y P. F. Bradshaw (eds.), *The Study of Liturgy*, SPCK, Londres 1992.

Jones, C. P., "Ethnoi and Genoi in Herodotus": *CQ* 46 (1996) 315-320.

Jones, M., "The Concept of 'cultural landscape'. Discourse and Narratives", en H. Palang y G. Fry (eds.), *Landscape Interfaces: Cultural Heritage in Changing Landscapes*, Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 21-52.

Joshel, Sandra R., y Sheila Murnaghan, *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, Routledge, Nueva York 1998.

Kallio, S., y A. Revonsuo, "Hypnotic Phenomena and Altered States of Consciousness: A Multilevel Framework of Description and Explanation": *Contemporary Hypnosis* 20, n. 3 (2003) 111-164.

Karris, R. J., "Romans 14:1–15:13 and the Occasion of Romans", en K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 65-84 (reimpresión de *CBQ* 25 [1973] 155-178).

- Kautsky, J. H., *The Politics of Aristocratic Empires*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC) 1982.
- Kazen, T., “Empathy et Ethics: Bodily Emotion as Basis for Moral Admonition”, ponencia presentada en la Asamblea Internacional de la SBL celebrada en Viena, Austria, del 22 al 26 de julio de 2007.
- Kennedy, George A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC) 1984.
- , *New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1994.
- Ketola, K., “A Cognitive Approach to Ritual Systems in First-Century Judaism”, en P. Luomanen, I. Pyysiäinen y R. Uro (eds.), *Explaining Early Judaism and Christianity: Contributions from Cognitive and Social Sciences*, Brill, Leiden 2007.
- , *The Founder of the Hare Krishnas as Seen by Devotees: A Cognitive Study of Religious Charisma*, Numen Book Series, Studies in the History of Religions 120, Brill, Leiden 2008.
- Kihlstrom, J. F., “Conscious, Subconscious, Unconscious: A Cognitive Perspective”, en K. S. Bowers y D. Meichenbaum (eds.), *The Unconscious Reconsidered*, John Wiley & Sons, Nueva York 1984.
- King, K. L., *What Is Gnosticism?* Harvard University Press, Cambridge (MA) 2003.
- Kirk, Alan, y Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Semeia Studies 52, Brill, Leiden 2005.
- Klauck, H. J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, NTAbh, n.s., 15, Aschendorff, Münster 1982.
- Klawans, Jonathan, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- , “Concepts of Purity in the Bible”, en Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 2041-2047.
- Klingbeil, G. A., *Bridging the Gap: Ritual Tests in the Bible*, BBR Supplements 1 Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2007.

- Kloppenborg, J., Comunicación personal. Indicios de asociaciones voluntarias llamadas *ethnē*.
- Koester, H., *History and Literature of Early Christianity. Introduction to the New Testament*, Walter De Gruyter, Berlín 2000.
- Kowalski, Seweryn, *Pismo Świete Nowego Testamentu*, Pax, Varsovia 1957.
- Kraemer, R. S., “On the Meaning of the Term ‘Jew’ in Graeco-Roman Inscriptions”: *HTR* 82 (1989) 35-43.
- Kreinath, J., J. Snoek, y M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Numen Book Series, Studies in the History of Religions 114-1, Brill, Leiden 2006.
- , *Theorizing Rituals: Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966-2005*, Numen Book Series, Studies in the History of Religions 114-2, Brill, Leiden 2007.
- Kriel, J. R., *Matter, Mind, and Medicine: Transforming the Clinical Method*, Ropodi, Amsterdam 2000.
- , “And the Flesh Became Mind Evolution, Complexity and the Unification of Animal Consciousness”, en C. W. du Toit (ed.), *Brain, Mind and Soul: Unifying the Human Self*, UNISA, Pretoria 2002.
- Krippner, S., “Altered States of Consciousness”, en J. White (ed.), *The Highest State of Consciousness*, Anchor Books, Nueva York 1972.
- , “Dissociation in Many Times and Places”, en S. Krippner y S. M. Powers (eds.), *Broken Images, Broken Selves: Dissociative Narratives in Clinical Practice*, Brunner/Mazel, Washington (DC) 1997.
- , “The Varieties of Dissociative Experiences”, en S. Krippner y S. M. Powers (eds.), *Broken Images, Broken Selves: Dissociative Narratives in Clinical Practice*, Brunner/Mazel, Washington (DC) 1997b.
- Leidlaw, J., y C. Humphrey, “Action”, en J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Numen Book Series, Studies in the History of Religions 114-1, Brill, Leiden 2006.
- Lambek, M., “From Disease to Discourse: Remarks on the Conceptualization of Trance and

- Spirit Possession”, en C. A. Ward (ed.), *Altered States of Consciousness and Mental and Health: A Cross-cultural Perspective*, Sage, Londres 1989.
- Lambrecht, J., “The Fool’s Speech and its Context: Paul’s Particular Way of Arguing in 2 Cor 10-13”: *Bib* 82 (2001) 305-324.
- Lampe, P., “The Roman Christians of Romans 16”, en K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 216-230.
- Landé, C. H., “Introduction: The Dyadic Basis of Clientalism”, en S. W. Schmidt *et al.* (eds.), *Friends, Followers, and Factions: A Reader in Political Clientalism*, University of California Press, Berkeley (CA) 1977, pp. xiii-xxxvii.
- Langlands, Rebecca, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge University Press, Nueva York 2006.
- Laughlin, D. C., *Brain, Symbol & Experience: Towards a Neurophenomenology of Human Consciousness*, Shambhala, Boston 1990.
- , “The Cycle of Meaning: Some Methodological Implications of Biogenetic Structural Theory”, en S. D. Glazier (ed.), *Anthropology of Religion: A Handbook*, Greenwood Westport (CT) 1997.
- Laughlin, C. D., J. McManus y E. G. d’Aquili, *Brain Symbol & Experience: Towards a Neurophenomenology of Human Consciousness*, Shambhala, Boston 1990.
- Lawrence, J. D., *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, SBL Academia Biblica 23, Society of Biblical Literature, Atlanta 2006.
- Lawson, T. E., y R. N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Leach, E., *Culture and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- Lefebvre, H., *The Production of Space*, Blackwell, Oxford 1991.
- Lenggenhager, B., T. Tadi, T. Metzinger y O. Blanke, “Video Ergo Sum: Manipulating Bodily Self-Consciousness”: *Science* 317 (24/08/2007) 1096-1099.
- Lenski, G. E., *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Mc Graw-Hill, Nueva

York 1966.

———, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1984.

Leon, H. J., *The Jews of Ancient Rome*, con una nueva introducción de Carolyn A. Osiek, Hendrickson, Peabody (MA) 1995 (=1960).

Levine, Amy-Jill, *The Missunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, Harper San Francisco, San Francisco 2006.

Lewellen, Ted C., *Political Anthropology: An Introduction*, Bergin and Harvey, South Hadley (MA) 1983.

Liénard, P., y Boyer, “Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior: *American Anthropologist* 108, n. 4 (2006) 814-827.

Lietzmann, H., *Mass and the Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*, con prólogo e investigación adicional de R. D. Richardson, Brill, Leiden 1979.

Lightfoot, R. H., *Locality and Doctrine in the Gospels*, Hodder and Stoughton, Londres 1938.

Llewelyn, S. R. (ed.), *New Documents Illustrating Early Christianity* 9, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2002.

Locke, R. G., y E. F. Kelly, “A Preliminary Model for Cross-Cultural Analysis of Altered States of Consciousness: *Ethos* 13, n. 1 (1985) 3-55.

Lohmeyer, E., *Galiläa und Jerusalem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1936.

Lomas, K., y T. Cornell, “*Bread and Circuses*”: *Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, Routledge, Londres 2003.

Louw, Johannes P., y Eugene A. Nida (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols., United Bible Societies, Nueva York 1988.

Lowenthal, David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Nueva York 1985.

Ludwig, Arnold M., “Altered States of Consciousness”, en R. Prince (ed.), *Trance and Possession States*, Burke Memorial Society, Montreal 1968.

Luomanen, P., I Pyysiäinen y R. Uro, “Introduction: Social and Cognitive Perspectives in the Study of Christian Origins and Early Judaism”, en P. Luomanen, I. Pyysiäinen y R. Uro (eds.), *Explaining Early Judaism and Christianity: Contributions from Cognitive and Social Science*, Brill, Leiden 2007.

Luz, Ulrich, *Matthew 1–7: A Commentary*, Fortress, Minneapolis 2007.

MacDonald, M. Y., “Early Christian Women Married to Unbelievers: *SR* 19 (1990) 221-234.

———, “Slavery, Sexuality and House Churches: A Reassessment of Colossians 3:18–4:1 in Light of New Research on the Roman Family”: *NTS* 53 (2007) 94-113.

———, “A Place of Belonging: Perspectives on Children from Colossians and Ephesians”, en M. J. Bunge (ed.), *The Child in the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2008, pp. 278-304.

MacMullen, Ramsay, *Roman Social Relations*, Yale University Press, New Haven (CT) 1974.

Malbon, E. S., *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, Harper & Row, San Francisco 1986.

Malina, Bruce J., *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, John Knox Press, Atlanta 1986.

———, “Patron and Client: The Analogy Behind Synoptic Theology”: *Forum* 4.1 (1988) 2-32.

———, *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*, Hendrickson, Peabody (1995).

———, *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, Londres 1996.

———, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) ³2001 (traducción española: *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 2008).

———, “Who Are We? Who Are They? Who Am I? Who Are You (Sing)?: Explaining Identity, Social and Individual”: *Annali di storia dell’esegesi* 24, n. 1 (2007), 103-109.

——— y Jerome H. Neyrey, “Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World”, en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke Acts: Models for*

- Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991.
- y Jerome H. Neyrey, *Portraits of Paul: An Archeology of Ancient Personality*, Hendrickson, Peabody (MA) 1996.
- y Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress, Minneapolis 2003, 1992.
- Malkin, I., *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Center for Hellenic Studies, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2001.
- Malkki, Liisa H., *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, University of Chicago, Chicago 1995.
- Mann, M., *The Sources of Social Power*, Cambridge University Press, Chicago 1986.
- Manson, T. W., “St. Paul’s Letter to the Romans”, en K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991 (reimpreso de *Studies in the Gospels and Epistle*, ed. M. Black, Manchester University Press, Manchester 1962, pp. 221-241).
- Marks, L. E., “Synesthesia”, en E. Cardena, S. J. Lynn y S. Krippner (eds.), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, American Psychological Association, Washington (DC) 2000.
- Marshall, Howard I., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1978.
- Marshall, P., “A Metaphor of Social Shame: *Thriambevein*”: *NovT* 25 (1983) 302-317.
- Martin, Dale B., “Slave Families and Slaves in Families”, en D. L. Balch y C. Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Religion, Marriage, and Family [Series], Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2003, pp. 207-230.
- , “Heterosexim and the Interpretation of Romans 1:18-32”, en Mathew Kuefler (ed.), *The Boswell Thesis: Essays on the Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Martin, L. H., “Of Religious Syncretism, Comparative Religion and Spiritual Quests”: *Method & Theory in the Study of Religion* 12 (2000) 277-286.
- Marxsen, W., *Introduction to the New Testament*, Fortress, Filadelfia 1964.

- Matlock, B., “‘Jews by Nature’: Paul, Ethnicity, and Galatians”, en D. Burns y J. W. Rogerson (eds.), *In Search of Philip R. Davies. Whose Festschrift Is It Anyway?*, T & T Clark, Londres 2007; http://tandtclark.typepad.com/Davies_FS_Files/Davies_FS_Matlock.pdf (acceso: 11/12/08).
- McCauley, R. N., y T. E. Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- McDowell, L., *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*, Polity, Cambridge 1999.
- McVann, M., “Reading Mark Rituality: Honor-Shame and the Ritual of Baptism”: *Semeia* 67 (1994) 179-198.
- Meeks, W. A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven (CT) 1983.
- , *The Moral World of the First Christians*, Westminster, Filadelfia (PA) 1986.
- , “Judgment and the Brother: Romans 14:1–15:13”, en G. F. Hawthorne y O. Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1987, pp. 290-300.
- Meggitt, Justin J., *Paul, Poverty and Survival*, T & T Clark, Edimburgo 1998.
- Meyer, Ben F., *The Aims of Jesus*, SCM, Londres 1979.
- Meyer, Carol, *Households and Holiness: The Religious Culture of Israelite Women*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Millett, Paul, “Patronage and its Avoidance in Classical Athens”, en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, Londres 1989, pp. 5-47.
- Milnor, Kristina, *Gender, Domesticity and the Age of Augustus: Inventing Private Life*, Oxford University Press, Nueva York 2005.
- Minear, P., *The Obedience of Faith. The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*, Studies in Biblical Theology 2/19, SCM Press, Londres 1971.
- Moerman, Daniel E., “Anthropology of Symbolic Healing”: *Current Anthropology* 20 (1979) 59-80.

- , *Meaning, Medicine and the “Placebo Effect”*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Montague, A., *Man’s Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, Columbia University Press, Nueva York 1942.
- Morris, Ian, “The Early Polis as City and State”, en John Rich y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*, Routledge, Londres 1991, pp. 24-57.
- y G. Manning, “Introduction”, en J. G. Manning y L. Morris (eds.), *The Ancient Economy: Evidence and Models*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2005.
- Mouritsen, H., *Elections, Magistrates and Municipal Élite: Studies in Pompeian Epigraphy*, *Analecta Romana Instituti Danici*, Supp. XV, ‘L’Erma’ di Bretschneider, Roma 1988.
- Moxnes, Halvor, *The Economy of the Kingdom: Social Conflicts and Economic Relations in Luke’s Gospel*, Fortress, Filadelfia 1988.
- (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, Routledge, Londres 1997.
- , “Kingdom Takes Place”, en John J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, *Biblical Interpretation Series* 53, Brill, Leiden 2001, pp. 176-209.
- , *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 2003 (traducción española: *Poner a Jesús en su lugar: una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2005).
- , “Where is ‘Following Jesus’? Masculinity and Place in Luke’s Gospel”, en Anselm Hagedorn, Z. A. Crook y E. C. Stewart (eds.), *In Other Words: Essays on Social Science Methods and the New Testament in Honor of Jerome H. Neyrey*, Phenix Press, Sheffield 2007, pp. 155-170.
- Murphy-O’Connor, Jerome, *St. Paul’s Corinth: Text and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville 2002.
- Muthuraj, J. C., “The Meaning of *ethnos* and *ethnē* and its Significance to the Study of the New Testament”: *Bangalore Theological Forum* 29, n. 10 (1997), 3-36.
- Namer, Gérard, *Mémoire et société*, Meridiens Lincksieck, París 1987.

- Nanos, Mark D., *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Fortress, Minneapolis (MN) 1996.
- Neils, J., *Goddess and Polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Hanover (NH): Hood Museum of Art, Dartmouth College, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1992.
- Netting, Robert McC., R. R. Wilk y E. J. Arnould, *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, University of California Press, Berkeley (CA) 1984.
- Neufeld, Dietmar, "Jesus's Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social-Scientific Approach": *BTB* 30 (2000) 15-26.
- , "Sins and Forgiveness: Release and Status Reinstatement of the Paralytic in Mark 2:1-12", en Dietmar Neufeld (ed.), *The Social Sciences and Biblical Translation*, SBLSymS 41, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008.
- (ed.), *The Social Sciences and Biblical Translation*, SBLSymS 41, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008.
- Newberg, A., E. d'Aquili y V. Rause, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine, Nueva York 2001.
- Neyrey, Jerome H., "Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents": *Semeia* 35 (1986a) 129-170.
- , "The Idea of Purity in Mark's Gospel": *Semeia* 35 (1986b) 91-128.
- , "A Symbolic Approach to Mark 7": *FF* 4, n. 3 (1988a) 63-91.
- , "Unclean, Common, Polluted and Taboo. A Short Reading Guide": *FF* 4, n. 4 (1988b) 72-82.
- , *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991.
- , "Readers Guides to Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy/Profane: The Idea and System of Purity, en Richard L. Rohrbaugh (ed.), *The social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1996, pp. 159-182.
- , *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 1998 (traducción española: *Honor y vergüenza: lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005).

- , “Prayer, in Other Words: New Testament Prayers in Social Scientific Perspective”, en John J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible: Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, Brill, Leiden 2001, pp. 349-380.
- , *Render to God: New Testament Understandings of the Divine*, Minneapolis, Fortress.
- , “‘I am the Door’ (John 10:7, 9): Jesus the Broker in the Fourth Gospel”: *CBQ* 69 (2007) 271-291.
- y E. C. Stewart (eds.), *The Social World of the New Testament: Insights and Models*, Hendrickson, Peabody (MA) 2008.
- Oakes, Peter, *Reading Romans in Pompeii: Paul’s Letter at Ground Level*, SPCK/Minneapolis, Londres 2009.
- Oakman, Douglas E., *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Mellon, Lewinston (NY) 1986.
- , “The Archaeology of First-Century Galilee and the Social Interpretation of the Historical Jesus”, en *SBL Seminar Papers*, Scholar Press, Atlanta 1994, vol. 33, pp. 220-251.
- , “The Ancient Economy”, en Richard L. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1996.
- , *Jesus and the Peasants*, Matrix: The Bible in Mediterranean Context, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2008.
- Økland, J., *Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, JSNTSup 269, T & T, Londres 2004.
- Olick, Jeffrey K., “Collective Memory: The Two Cultures”: *ST* 17 (1999) 333-348.
- y Joyce Robbins, “Social Memory Studies: From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices”, *Annual Review of Sociology* 24 (1999) 105-140.
- Olwig, K. R., “Recovering the Substantive Nature of Landscape”: *Annals of the Association of American Geographers* 84 (1996) 630-653.

- Osiek, C., "Introduction", en H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Hendrickson, Peabody (MA) 1995.
- , "The Bride of Christ (Eph 5:22-33): A Problematic Wedding": *BTB* 32 (2002) 29-39.
- , "Family Matters", en Richard A. Horsley (ed.), *Christian Origins, A People's History of Christianity*, vol. 1, Fortress Press, Minneapolis 2005, pp. 201-220.
- y D. L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, The Family, Religion, and Culture, Westminster John Knox, Louisville (KY) 1997.
- y M. Y. MacDonald con J. H. Tulloch, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- Parkin, R., *Kinship: An Introduction to the Basic Concept*, Blackwell Publishers, Oxford 1997.
- Parkin, T. G., *Old Age in the Roman World: A Cultural and Social History*, John Hopkins University Press, Baltimore 2003.
- Parks, Ward, "The Textualization of Orality in Literary Criticism", en A. N. Doane y Carol Braun Pasternack (eds.), *Vox intexta: Orality and Textuality in the Middle Ages*, University of Wisconsin Press, Madison (WI) 1991, pp. 46-61.
- Penner, H. H., "The Poverty of Functionalism": *HR* 11 (1971) 91-97.
- Penner, Todd, y Caroline Vander Stichele, "Unveiling Paul: Gendering Ethos in 1 Corinthians 11:2-16", en Thomas H. Olbricht y Anders Eriksson (eds.), *Rhetoric, Ethic, and Moral Persuasion in Biblical Discourse*, T & T Clark International, Nueva York 2005, pp. 214-237.
- Peristiany, J. G., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago University Press, Chicago 1966.
- y J. Pitt-Rivers, *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Perring, Dominic, "Spatial Organisation and Social Change in Roman Towns", en John Rich y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*, Routledge, Londres 1991, pp. 273-293.

Pilch, John J., "Biblical Leprosy and Body Symbolism": *BTB* 11 (1981) 119-133.

———, "Reading Matthew Anthropologically: Healing in cultural Perspective": *List* 24 (1989) 278-289.

———, "Visions in Revelation and Alternative Consciousness: A Perspective from Cultural Anthropology": *List* 28, n. 3 (1993) 231-244.

———, "The Transfiguration of Jesus: An Experience of Alternative Reality", en P. F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, Routledge, Londres 1995.

———, "Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context: Experiences of Alternate Reality": *BTB* 28 (1998) 52-60.

———, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress Press, Minneapolis 2000.

———, "Alternate State of Consciousness in the Synoptics", en Wolfgang Stegemann, Bruce J. Malina y G. Theissen (eds.), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Fortress, Minneapolis 2002.

———, "Paul's Ecstatic Trance Experience Near Damascus in Acts of the Apostles": *HvTSt* 58, n. 2 (2002b) 690-707.

———, *Visions and Healings in the Acts of the Apostles: How the Early Believers Experienced God*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2004.

———, "Holy Men and Their Sky Journeys: A Cross-Cultural Model": *BTB* 35 (2005) 106-111.

———, "Disease", *NIDB* 2 (2007a) 135-140.

———, "Flute Players, Death and Music in the Afterlife (Matthew 9:18-19, 23-26)": *BTB* 37 (2007b) 12-19.

———, "Leprosy", *NIDB* 3 (2008a) 635-637.

———, "The Usefulness of the 'Meaning Response' Concept For Interpreting Translations of Matthew's Gospel", en Dietmar Neufeld (ed.), *The Social Sciences and Biblical Interpretation*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008b.

- y Bruce J. Malina (eds.), *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook*, Hendrickson, Peabody (MA) 1993.
- Pitt-Rivers, Julian, “Honour and Social Status”, en J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago University Press, Chicago 1966.
- Plevnik, J., “Honor/Shame”, en J. J. Pilch y B. J. Malina (eds.), *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook*, Hendrickson, Peabody 1993, pp. 95-104.
- Poirier, John C., “Why Did the Pharisees Wash Their Hands?: *JJS* 47, n. 2 (1996) 217-233.
- Polanyi, K., *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston (MA) 1944.
- Pomeroy, S. B. (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Prager, Jeffrey, *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998.
- Pyysäinen, I., *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Cognition and Culture 1, Brill, Leiden 2001.
- Ramachandran, V. S., *A Brief Tour of Human Consciousness: From Imposter Poodles to Purple Numbers*, Pi Press, Nueva York 2004.
- Rappaport, R. A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Rawson, B., *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Redfield, R., *Peasant Society and Culture*, University of Chicago, Chicago 1956.
- Reitzenstein, R., *Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance*, Pickwick, Pittsburgh (PA) 1978.
- Rich, John, y Andrew Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*, Routledge, Londres 1991.
- Richardson, P., “Augustan-Era Synagogues in Rome”, en K. P. Donfried y P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in the First-Century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1991, pp. 17-29.

Rohrbaugh, Richard L., "The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations", en Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 125-149.

———, "Legitimizing Sonship. A Test of Honour: A Social-Scientific Study of Luke 4:1-30", en P. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, Londres 1995.

——— (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1996.

———, "Gossip in the New Testament", en John J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible: Essays by The Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, Brill, Leiden 2000.

———, *The New Testament in Cross-Cultural Perspective*, Matrix, The Bible in Mediterranean Context, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2007.

Romano, D. G., "Urban and Rural Planning in Roman Corinth", en D. Schowalter y S. J. Friesen (eds.), *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody (MA) 2005, pp. 25-59.

Rosen, R. M., e I. Sluiter (eds.), *City, Countryside and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Mnemosyne 279, Brill, Leiden 2006.

Rosenzweig, Roy, y David Thelen, *The Presence of the Past: Popular Uses of History in American Life*, Columbia University Press, Nueva York 1998.

Rostovtzeff, M., *A Large Estate in Egypt in the Third Century B.C.*, University of Wisconsin Press, Madison (WI) 1922.

———, *Social and Economic History of the Roman Empire*, Clarendon, Oxford 1957.

Rubin, David C., *Memory in Oral Traditions: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes*, Oxford University Press, Oxford 1995.

Rutgers, L. V., *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interactions in the Roman Diaspora*, Brill, Leiden 1995.

———, "Roman Policy toward the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.", en K. P. Donfried y P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First-*

- Century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1998, pp. 93-116.
- Sahlins, M., *Stone Age Economics*, Aldine Atherton, Chicago 1972 (traducción española: *Economía en la Edad de Piedra*, Akal, Madrid 1983).
- Saldarini, A., *Matthew's Christian-Jewish Community*, University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Saller, Richard P., *Personal Patronage Under the Early Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- , “Patronage and Friendship in Early Imperial Rome: Drawing the Distinction”, en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, Londres 1989, pp. 49-62.
- , “Symbols of Gender and Status Hierarchies in the Roman Household”, en Sandra R. Joshel y Sheila Murnaghan (eds.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, Routledge, Nueva York 1998, pp. 85-91.
- , “*Pater Familias, Mater Familias*, and the Gendered Semantics of the Roman Household”: *CP* 94 (1999) 182-197.
- , “Framing the Debate Over Growth in the Ancient Economy”, en J. G. Manning e I. Morris (eds.), *The Ancient Economy: Evidence and Models*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2005.
- , “Household and Gender”, en W. Sheidel, I. Morris y R. Saller (eds.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge University, Cambridge 2007, pp. 87-112.
- Salzer, Gregory, “Rhetoric, Purity, and Play. Aspects of Mark 7:1-23”: *Semeia* 64 (1993) 139-169.
- Sampley, J. P., “The Weak and the Strong: Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1–15:13”, en L. M. White y O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Augsburg Fortress, Minneapolis (MN) 1995, pp. 40-52.
- Sapir, Edward, *Selected Writings of Edward Sapir*, ed. David G. Mandelbaum, University of California Press, Berkeley (CA) 1949.
- Satlow, M., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2001.

- Sawyer, John F. A., y Mary Douglas, *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- Schama, S., *Landscape and Memory*, HarperCollins, Londres 1995.
- Schermerhorn, R. A., *Comparative Ethnic Relations*, Random House, Nueva York 1978.
- Schmidt, Steffen W., Laurs Guasti, Carl H. Landé y James C. Scott (eds.), *Friends, Followers, and Factions: A Reader in Political Clientelism*, University of California Press, Berkeley (CA) 1977.
- Schneider, J., "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies": *Ethnology* 10 (1971) 1-24.
- Schüssler Fiorenza, E., *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Fortress, Minneapolis 1999.
- Schwartz, Barry, "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory": *Social Forces* 61 (1982) 374-402.
- , "Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II": *ASR* 61 (1996) 908-927.
- , "Frame Image: Towards a Semiotics of Collective Memory": *Semiotica* 121 (1998) 1-38.
- , *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, University of Chicago Press, Chicago 2000.
- , "Jesus in the First-century Memory. A Response", en Alan Kirk y Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Semeia Studies 52, Brill, Leiden 2005, pp. 249-261.
- Schwartz, Baruch H., "Introduction and Notes to Leviticus", en Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible*, Jewish Publication Society, Oxford 2004, pp. 221-240.
- Scobie, C. H. H., *John the Baptist*, SCM Press, Londres 1964.
- Scott, Bernard Brandon, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1989.

- Scott, G. M., Jr., "A Resynthesis of the Primordial and Circumstantial Approaches to Ethnic Group Solidarity: Towards an Explanatory Model": *Ethnic and Racial Studies* 13 (1990) 147-171.
- Shils, E., "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties": *British Journal of Sociology* 8 (1957) 130-145.
- Sjoberg, Gideon, *The Preindustrial City: Past and Present*, Free Press, Nueva York 1960.
- Skinner, Marilyn, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Blackwell, Malden (MA) 2005.
- Smith, J. Z., *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago University Press, Chicago 1966.
- Soja, E. W., *Thirdspace: Journeys to the Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*, Blackwell, Oxford 1996.
- , "Thirdspace: Expanding the Scope of the Geographical Imagination", en D. Massey *et al.* (eds.), *Human Geography Today*, Polity, Cambridge 1999, pp. 260-278.
- Sollors, W., *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, Macmillan, Basingstoke 1996.
- Sørensen, J., "Charisma, Tradition, and Ritual: A Cognitive Approach to Magical Agency", en H. Whitehouse y R. N. McCauley (eds.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, AltaMira, Walnut Creek (CA) 2005.
- Sosis, R., y B. J. Ruffle, "Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim": *Current Anthropology* 44, n. 5 (2003) 713-722.
- Spanos, N. P., "Hypnosis, Demonic, Possession, and Multiple Personality: Strategic Enactments and Disavowals of Responsibility for Actions", en C. A. Ward (ed.), *Altered States of Consciousness and Mental Health: A Cross-Cultural Perspective*, Sage, Londres 1989.
- Sperber, D., *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.
- , *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford 1996.
- Squire, Larry R., y Eric R. Kandel, *Memory: From Mind to Molecules*, Scientific American Library, Nueva York 1999.

- Staal, F., *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, Peter Lang, Berna 1989.
- Standhartinger, A., “The Origin and Intention of the Household Code in the Letter to the Colossians”: *JSNT* 79 (2000) 117-130.
- Stanley, C. D., “‘Neither Israelite nor Greek’: Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society (Gál 3:28)”: *JSNT* 64 (1998) 101-124.
- Stegemann, Ekkehard W., y Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*, Fortress, Minneapolis 1999.
- Stewart, C., y R. Shaw, “Introduction: Problematizing Syncretism”, en C. Stewart y R. Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Routledge, Londres 1994.
- Stewart, Eric C., “The City in Mark”, en A. Hagedorn, Z. A. Crook, y E. C. Stewart (eds.), *In Other Words: Essays on Social Science Methods and the New Testament in Honor of Jerome H. Neyrey*, The Social World of Biblical Antiquity, Second Series 1, Sheffield Phoenix, Sheffield 2007, pp. 202-220.
- , *Gathered Around Jesus: An Alternative Spatial Practice in the Gospel of Mark*, Cascade (OR) 2009.
- Stewart, P. J., y A. Strathern, “Introduction”, en P. J. Stewart y A. Strathern (eds.), *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, Londres 2003.
- Stirewalt, M. L., Jr., “The Form and Function of the Greek Letter-Essay”, en K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 147-171.
- Stowers, S., “Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not: Toward an Anthropology of Greek Religion”, en L. M. White y L. O. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne Meeks*, Fortress, Minneapolis (MN) 1995.
- Strecker, Christian, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, FRLANT 185, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1999.
- Stringer, M. D., *A Sociological History of Christian Worship*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

- Swancutt, Diana, "Sexy Stoics and the Rereading of Romans 1:18–2:16", en Amy-Jill Levine y Marianne Blickenstaff (eds.), *A Feminist Companion to Paul*, Pilgrim Press, Cleveland (OH) 2004, pp. 42-73.
- Talbert, C. H., *Ephesians and Colossians*, Paidea Commentaries on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids 2007.
- Tart, C. T., "Introduction to Section 1: Some General Views on Altered States of Consciousness", en C. T. Tart (ed.), *Altered States of Consciousness: A Book of Readings*, John Wiley & Sons, Nueva York 1969.
- , "A Systems Approach to Altered States of Consciousness", en J. M. Davidson y R. J. Davidson (eds.), *The Psychobiology of Consciousness*, Plenum, Nueva York 1980.
- Tattersall, Ian, *The Monkey in the Mirror: Essays on the Science of What Makes Us Human*, Hartcourt, Nueva York 2002.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989 (traducción española: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2003).
- Taylor, J. E., *The Immerser: John the Baptist withing Second Temple Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1997.
- Thatcher, Tom, "Beyond Texts and Traditions: Werner Kelber's Media History of Christians Origins", en Tom Thatcher (ed.), *Jesus: the Voice and the Text: Beyond the Oral and the Written Gospel*, Baylor University Press, Waco (TX) 2008, pp. 1-28.
- Theissen, G., *A Theory of Primitive Christian Religion*, SCM, Londres 1999.
- Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2000.
- Thomas, G., "Communication", en J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Numen Book Series, Studies in the History of Religions, Brill, Leiden 2006, pp. 114-119.
- Thompson, John B., "Tradition and Self in a Mediated World", en Paul Heelas, Scott Lash y Paul Morris (eds.), *De-traditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity in a Time of Uncertainty*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 89-108.

- Throop, C., y C. D. Laughlin, "Anthropology of Consciousness", en P. D. Zelazo, M. Moscovitch y E. Thomson (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Tobin, T., "What Shall We Say That Abraham Found? The Controversy behind Romans 4": *HTR* 88 (1995) 437-452.
- Tremlin, T., *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Triandis, Harry C., "Cross-Cultural Studies in Individualism and Collectivism", en R. A. Diensbier y J. J. Berman (eds.), *Nebraska Symposium on Motivation 1989*, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1990, pp. 41-133.
- Turner, V., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Corner University Press, Ithaca (NY) 1967.
- , *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago 1969.
- , *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Corner University Press, Ithaca, Nueva York 1974.
- Turner, V. W., y E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Blackwell, Oxford 1978.
- Unesco, "The Race Question", 18 de julio de 1950, <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001282/128291eo.pdf> (acceso: 11/12/2008).
- Uro, R., "A Cognitive Approach to Gnostic Rituals", en P. Luomanen, I. Pyysiäinen y R. Uro (eds.), *Explaining Christianity Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*, Brill, Leiden 2007a.
- , "Pure Mind: Ritual, Purity, and Early Christian Taboos", comunicación presentada en el SBL International Meeting, Viena, Austria, 22-26 de julio de 2007.
- , "Towards a Cognitive History of Early Christian Rituals", en I. Czachesz y T. Bíró (eds.), *Changing Minds: Religion and Cognition through Ages*, Groningen Studies in Cultural Changes, Peeters, Leiden 2009.
- US Census Bureau Race Data: Racial and Ethnic Classifications Used in Census 2000 and Beyond 2008, <http://www.census.gov/population/www/socdemo/race/racefactcb.html>

(acceso: 11/12/2008).

Vaitl, D., *et al.*, “Psychobiology of Altered States of Consciousness”: *Psychological Bulletin* 131, n. 1 (2005) 98-127.

Valantasis, R., “Constructions of Power in Asceticism”: *JAAR* 63 (1995) 775-821.

Van den Berghe, P. L., *The Ethnic Phenomenon*, Praeger, West Port (CT) 1987.

Van Gennep, A., *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago 1960.

Varshney, A., *Ethnic Conflict and Rational Choice: A Theoretical Engagement*, Center for International Affairs, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1995.

Verboven, Koenraad, *The Economy of Friends: Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic*, Collection Latomus 269, Éditions Latomus, Bruselas 2002.

Verner, D., *The Household of Gold: The Social World of the Pastoral Epistles*, SBLDS 71, Scholars, Chico (CA) 1983.

Veyne, Paul, “Humanitas”: Romani e no[i]”, en Andrea Giardina (ed.), *L'uomo Romano*, Laterza, Bari 1989, pp. 385-415.

Vial, T. M., “Opposites Attract: The Body and Cognition in a Debate over Baptism”: *Numen* 46 (1999) 121-145.

Von Rad, G., K. G. Kuhn y W. Gutbrod, “Ioudaios”: *TDNT* 3 (1965) 356-391.

Wagner, G., *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11*, ATANT 39, Zwingli, Zürich 1962.

Wagner Pacifici, Robin, “Memories in the Making: The Shape of Things That Went”: *QS* 19 (1996) 301-321.

Wainwright, G., y K. B. Westerfield Tucker (eds.), *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Wallace-Hadrill, A., *Patronage in Ancient Society*, Routledge, Londres 1989a.

———, “Patronage in Roman Society: From Republic to Empire”, en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Routledge, Londres 1989b, pp. 63-87.

- Walsh, B. J., y S. C. Keesmaat, *Colossians Remixed: Subverting the Empire*, InterVarsity Press, Downers Grove (IL) 2004.
- Walsh, R., *The World of Shamanism: New Views of an Ancient Tradition*, Llewellyn, Woodbury 2007.
- Walters, J. C., *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans*, Trinity Press International, Valley Forge (PA) 1993.
- , “Romans, Jews, and Christians: The Impact of the Romans on Jewish/Christians Religions in First-Century Rome”, en K. P. Donfried y P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1998, pp. 175-195.
- Ward, C. A., “Altered States of Consciousness and Mental Health: Theoretical and Methodological Issues”, en C. A. Ward (ed.), *Altered States of Consciousness and Mental Health: A Cross-Cultural Perspective*, Sage, Londres 1989a.
- , “Altered States of Consciousness and Psychopathology”, en C. A. Ward (ed.), *Altered States of Consciousness and Mental Health: A Cross-Cultural Perspective*, Sage, Londres 1989b.
- , “The Cross-Cultural Study of Altered States of Consciousness and Mental Health”, en C. A. Ward (ed.), *Altered States of Consciousness: A Cross-Cultural Perspective*, Sage, Londres 1989c.
- Warner, W. L., y P. S. Lunt, “Ethnicity (1942)”, un extracto de *The Status* (1942), en W. Sollors (ed.), *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, Macmillan, Basingstoke 1996, pp. 13-14.
- Warkins, J. C., y H. H. Watkins, “Hypnosis, Multiple Personality, and Ego States as Altered States of Consciousness”, en B. B. Wolman y M. Ullman (eds.), *Handbook of States of Consciousness*, Van Nostrand Reinhold, Nueva York 1986.
- Watson, F., “The Two Roman Congregations: Romans 14:1–15:13”, en K. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 203-215.
- Webb, R. L., *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, JSNTSup 62, Sheffield Academy Press, Sheffield 1991.
- Wedderburn, A. J. M., *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, WUNT 44, Mohr (Siebeck) Tubinga 1987.

Welborn, L. L., "The Runaway Paul": *HTR* 92 (1999) 115-163.

Weldon, Mary Susan, y Krystal D. Bellinger, "Collective Memory: Collaborative and Individual Processes in Remembering": *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 23 (1997) 1160-1175.

White, L., "One Drop of Blood": *The New Yorker* (24/07/1994), <http://www.afn.org/~dks/race/wright.html> (acceso: 05/05/2008).

White, R. A., "Dissociation, Narrative, and Exceptional Human Experiences", en S. Krippner y S. M. Powers (eds.), *Broken Images, Broken Selves: Dissociative Narratives in Clinical Practice*, Brunner/Mazel, Washington (DC) 1997.

Whitehouse, H., *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*, Clarendon, Oxford 1995.

———, *Arguments and Icons*, Oxford University Press, Oxford 2000.

———, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira, Walnut Creek (CA) 2004.

——— y J. Laidlaw (eds.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, AltaMira, Walnut Creek (CA) 2004.

——— y L. H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History and Cognition*, AltaMira, Walnut Creek (CA) 2004.

——— y R. N. McCauley (eds.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, AltaMira, Walnut Creek (CA) 2005.

Whitelam, K. W., *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, Routledge, Londres 1996.

Wiebe, D., "Critical Reflections on the Mode of Religiosity Argument", en H. Whitehouse y L. H. Martin (eds.), *Theorizing Religious Past: Archaeology, History and Cognition*, AltaMira, Walnut Creek (CA) 2004.

Wiefel, W., "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity", en K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, Hendrickson, Peabody (MA) 1991, pp. 85-101.

- Wikan, U., "Shame and Honour: A Contestable Pair": *Man* 19 (1990) 635-652.
- Williams, Craig, *Roman Sexualities: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford University Press, Nueva York 1999.
- Williams, R. H., "Bishops as Brokers of Heavenly Goods: Ignatius to the Ephesians": *Proceedings EGL & MWBS* 19 (1999) 119-128.
- , *Stewards, Prophets, Keepers of the Word: Leadership in the Early Church*, Hendrickson, Peabody (MA) 2006.
- Wilson, E. O., *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1978.
- Windish, H., *Der zweite Korintherbrief*, KEK 6, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1924.
- Wink, Walter, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress, Minneapolis 1992.
- Winkelman, M., *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*, Bergin & Garvey, Westport (CT) 2000.
- , "Shamanism", en C. R. Ember y M. Ember (eds.), *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*, vol. 1, *Topics*, Springer Science, Nueva York 2004.
- Winter, B. W., *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2003.
- Whiterington, Ben, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans Grand Rapids (MI) 1998.
- Wolf, E., *Peasants*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1966.
- Wujek, J., *Pismo Świete*, Franciscan Publishers, Pulaski (WI) 1963 (obra revisada, con prólogo y comentario de S. Styś y W. Lohn).
- Wulff, D. M., *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, John Wiley & Son, Nueva York 1997.
- Yang, P. Q., *Ethnic Studies: Issues and Approaches*, State University of New York Press, Albany (NY) 2000.

- Young, Allan, "The Anthropology of Illness and Sickness": *Annual Review of Anthropology* 11 (1982) 257-285.
- Zangwill, O. L., "Isolation Experiments", en R. L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Zenner, Walter P., "Jewish Retainers as Power Brokers": *JQR* 81 (1990) 127-149.
- Zerubavel, Yael, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Zinberg, N. E., "The Study of Consciousness States: Problems and Progress", en N. E. Zinberg (ed.), *Alternate States of Consciousness*, Free Press, Nueva York 1977.
- Zmijewski, J., *Der Stil der paulinischen "Narrenrede": Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte*, BBB 52, Peter Hanstein, Colonia/Bonn 1978.

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Título original: *Understanding the Social World of the New Testament*
Traducción: Serafín Fernández Martínez

Diseño de cubierta: Francesc Sala

© Routledge, a member of the Taylor & Francis Group
© Editorial Verbo Divino, 2014

Edición digital: José M.^a Díaz de Mendivil Pérez

ISBN: 978-84-9073-030-0
(ISBN de la versión impresa: 978-84-9945-052-0)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).